شیخ الاسلام ابو عبداللہ محمد بن عمر فخر الدین رازی
کی معروف تصنیف
جامع العلوم
سلیس، شگفتہ، بامحاورہ اور عالمانہ اردو ترجمہ از
سید محمد فاروق القادری ایم اے
فرید بک سٹال ۳۸۔ اردو بازار لاہور

شیخ الاسلام ابو عبداللہ محمد بن عمر فخر الدین رازی کی معروف تصنیف

ساٹھ مختلف اور معتبر علوم کا تعارف

سلیس، شگفتہ، بامحاورہ، اور عالمانہ اُردو ترجمہ از

سید محمد فاروق القادری ایم اے

فرید بک سٹال ۳۸ اردو بازار لاہور ۲

نام کتاب : ـــــــــــــــــ جامع العلوم
مصنف : ـــــــــــــــــ ابو عبداللہ محمد بن عمر فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ
مترجم : ـــــــــــــــــ سید محمد فاروق القادری ایم اے
ناشر : ـــــــــــــــــ رومی پبلیکیشنز اینڈ پرنٹرز۔ ۳۸ اردو بازار لاہور
مطبع : ـــــــــــــــــ رومی پبلیکیشنز اینڈ پرنٹرز لاہور
کتابت : ـــــــــــــــــ محمد نعیم گیلانی
قیمت : ـــــــــــــــــ روپے

ملنے کا پتہ

فرید بک سٹال ۳۸ اردو بازار لاہور ۲

فون ۷۳۱۲۱۷۳

فہرست

ابتدائی کلمات

مذاہب عالم میں غالباً یہ شرف صرف اسلام ہی کو حاصل ہے کہ اس نے بہت مختصر وقت میں انسانیت کو علوم و فنون کے انتہائی بلند مدارج پر پہنچا دیا، اس نے بے شمار نئے علوم کی بنیاد رکھی، پوری قوت سے علوم و فنون کی آبیاری کی اور علماء و فضلاء کی مناسب حوصلہ افزائی اور قدر دانی کی یہی وجہ ہے کہ ظہور اسلام کے صرف تین چار سو سال بعد مسلمان، علومِ نقلیہ کے ساتھ ساتھ علوم عقلیہ، یعنی سائنس و حکمت میں بھی دنیا پر حکمرانی کرنے لگے، پانچویں چھٹی صدی ہجری علوم و فنون، معیشت و معاشرت، آئین جہانبانی و حکمرانی اور تہذیب و تمدن کے اعتبار سے مسلمانوں کے انتہائی عروج کا زمانہ ہے، مسلمانوں کو ان بلندیوں پر پہنچانے کے لیے جو دماغ کام کر رہے تھے ان کی ایک طویل فہرست مرتب ہو سکتی ہے۔ تاہم ان میں دو معتبر نام ایسے ہیں جن کے علم و فضل اور فکر و دانش کا نور کسی خاص زمانے یا وقت سے مخصوص نہیں بلکہ وہ زمانوں پر محیط ہے وقت کے گرداب، نظریات کی شکست و ریخت، اور علوم و فنون کے ارتقاء نے ان کا کچھ بگاڑنے کی بجائے مزید بلند کیا ہے۔ یہ دو شخصیات گلشن اسلام کے ایسے سدا بہار پھول ہیں جن کی مہک اور خوشبو آج بھی اہلِ فکر و دانش کے دماغوں میں نئے نئے دریچے کھولنے میں مصروف ہے۔ یہ دو نام ہیں۔ حجۃ الاسلام امام غزالی اور شیخ الاسلام ابو عبداللہ امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ کے، ذیل میں ہم مختصراً امام رازی کا تعارف پیش کرتے ہیں۔

اسم گرامی آپ کا نام محمد کنیت ابو عبداللہ یا ابو الفضل اور لقب فخر الدین ہے۔ ہرات کے علاقے میں شیخ الاسلام کے نام سے یاد کیے جاتے تھے[1]۔ شہر زوری نے آپ کو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی اولاد سے بتایا ہے۔ مگر امام رازی نے خود اپنی تصانیف میں وضاحت کی ہے کہ ان کا نسبی تعلق حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے ہے[2]۔ والد گرامی کا نام عمر کنیت ابو القاسم اور لقب ضیاء الدین تھا۔ وہ اپنے دور کے مشہور عالم صوفی، محدث اور انشا پرداز تھے۔

علم کلام میں "غایۃ المرام" کے نام سے آپ نے دو جلدوں پر مشتمل ایک نہایت محققانہ کتاب بھی لکھی ہے آپ انتہائی مقبول اور خوش بیان واعظ تھے "رے" میں آپ کے وعظ کی محفل انتہائی پر کشش ہوتی تھی۔ عام طور پر خطیب رے کے لقب سے مشہور تھے۔ اسی بنا پر امام رازی کو ابن الخطیب بھی کہا جاتا ہے۔

پیدائش اور تعلیم و تربیت امام فخر الدین رازی ۲۵ رمضان ۵۴۳ھ کو "رے" میں پیدا ہوئے۔ فقہ اور علم کلام کی تکمیل اپنے والد سے کی، والد گرامی کے انتقال کے بعد کافی عرصہ تک شیخ کمال سمنانی سے کسب فیض کرتے رہے اس کے علاوہ اس دور اور علاقے کے معروف اساتذہ کی خدمت میں بھی رہے۔ چنانچہ قاضی محی الدین قاضی مرند کا بیان ہے کہ امام رازی مرند[3] کے مدرسہ میں میرے والد سے فقہ کی تعلیم حاصل کیا کرتے تھے علوم نقلیہ کی تکمیل کے بعد آپ نے علوم عقلیہ حکمت وغیرہ کی خاطر رے واپس آکر شیخ مجد جیلی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ شیخ مجد جیلی درس و تدریس کے لیے "مراغہ" تشریف لے گئے تو امام رازی بھی ان کے ساتھ مراغہ گئے اور مدت تک ان سے فلسفہ و کلام کی تعلیم حاصل کرتے رہے[4]۔

---

[1] طبقات الشافعیہ: ج ۵ : ۳۵

[2] مفتاح السعادۃ : ۱ : ۱۵۱

[3] مرند آذربائیجان کا ایک شہر ہے جہاں کئی نامور علما ہو گزرے ہیں۔

[4] ابن خلکان : ۱ : ۴۷۴

چنانچہ نوعمری ہی میں جید عالم دین، ماہر علوم عقلیہ و نقلیہ اور چوٹی کے مفکر اور دانشور کی حیثیت سے اُبھر آئے

تعلیمی اور مشاہداتی سفر

ظاہر ہے صرف کتابوں کو پڑھ لینے سے وہ چیز حاصل نہیں ہوتی جو عملی طور پر نگاہِ بصیرت سے مشاہدے اور عملی زندگی میں تجربات کے قدم رکھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام مفکرین عالم، صوفیا، اور دانشوروں نے سیر و سیاحت یا ہجرت کے ذرائع اختیار کر کے یہ فطری اور واقعاتی علوم حاصل کیے ہیں۔ تکمیل علم کے بعد امام رازی نے سیر و سیاحت شروع کی آپ نے وسط ایشیا کے تقریباً تمام مشہور شہروں کا سفر کیا۔

آپ کا یہ زمانہ مالی اعتبار سے انتہائی عسرت اور تنگ دستی کا تھا۔ "الروضۃ البہیہ" اور "اخبار الحکما" میں اس تنگ دستی اور ناداری کے بعض بہت دردناک واقعات ذکر کیے گئے ہیں اسی زمانے میں امام رازی نے سرخس میں مشہور طبیب اور عالم ثقۃ الدین شرف الاسلام عبدالرحمٰن بن عبدالکریم السرخسی سے ملاقات کی اور چند روز ان کے ہاں ٹھہرے۔ انہوں نے امام صاحب کی حد درجہ خاطر تواضع اور خدمت کی۔ چنانچہ شکریے کے طور پر امام صاحب نے "قانون" شیخ کی اپنی شرح ان کے نام سے منسوب کی۔

فکری ترقی کے اس دور میں مسلمانوں کے درمیان کئی فرقے پیدا ہو گئے تھے مناظرے مجادلے، علمی بحث و مباحثے زوروں پر تھے بلکہ یہ باتیں علماء کے لیے اظہارِ کمال کا ذریعہ سمجھی جاتی تھیں یہی وجہ تھی کہ امام صاحب جہاں بھی پہنچے انہیں وہاں کے علماء و فضلاء سے بحث و مناظرے کرنے پڑے۔ یہ مناظرے بعض اوقات تلخی اور بدمزگی کا موجب بھی ثابت ہوتے تھے، طبقات الشافعیہ اور ابن خلکان نے لکھا ہے کہ خوارزم کے سرزمین معتزلہ کے ساتھ مناظروں کی بدولت امام صاحب کو وہاں سے نکلنا پڑا۔ آپ ماوراء النہر پہنچے وہاں بھی اسی قسم کا معاملہ پیش آیا۔ بالآخر اپنے وطن "رے" واپس لوٹ آئے۔

لہ طبقات الشافعیہ : ۵ : ۳۵۔ ابن خلکان : ۱ : ۴۷۵

علمی مناظروں کے بارے میں امام صاحب خود فرماتے ہیں۔

"میں جنوب میں ماوراء النہر کے علاقے میں گیا تو سب سے پہلے شہر بخارا پہنچا اس کے بعد سمرقند گیا وہاں سے "خجند" اور خجند سے ناکت پہنچا۔ ان شہروں میں ہر جگہ وہاں سے مشہور فضلاء سے مجھے مناظرے اور بحث و تکرار کا اتفاق ہوا"[۱]

ان مناظروں میں مقصدیت سے زیادہ علم کی نمائش کا جذبہ کارفرما ہوتا تھا۔ امام صاحب نے ہندوستان کا سفر بھی کیا آپ کا بیان ہے کہ ہندوستان کے اکثر لوگ (کفار) خدا کے وجود کے قائل ہیں[۲] اس سفر کی زیادہ تفصیلات نہیں ملتیں۔

مسندِ تدریس

آپ کے علم و فضل اور عبقری صلاحیتوں کا شہرہ جلدی پھیل گیا تشنگان علم دور دراز علاقوں سے کشاں کشاں آنے لگے۔ عام طلباء بجائے خود رہے بڑے بڑے علماء آپ کی محفل میں بیٹھنا اپنے لیے باعث عزت سمجھتے۔ آپ کی مجلس درس شان و شوکت کے اعتبار سے بادشاہوں کی محفل سے بھی فزوں تر ہوتی۔ درس کیلیے مسند پر جلوہ افروز ہوتے تو بڑے بڑے اور لائق تلامذہ آپ کے قریب بیٹھتے مثلاً زین الدین کشی، قطب مصری اور شہاب الدین نیشاپوری وغیرہ ان کے بعد حسب مراتب درجہ بدرجہ طلباء کو بٹھایا جاتا۔ کوئی علمی مسئلہ چھڑتا تو پہلے اکابر طلباء اپنا اپنا نقطہ نگاہ پیش کرتے اگر کہیں کوئی ضرورت یا اشکال پیش آجاتی تو امام صاحب خود فیصلہ کن تقریر فرماتے آپ کی سواری چلتی تو تین چار سو شاگردوں کی جماعت آگے پیچھے سواری کے ساتھ ساتھ چلتی[۳]

درس و تدریس کے دوران سوالات و جوابات کی باقاعدہ محفل ہوتی۔ لوگ مختلف سوال پیش کرتے اور انہیں انتہائی تحقیق اور خوبی کے ساتھ جوابات دیے جاتے چنانچہ کئی لوگوں نے اپنے عقائد و نظریات انہی محفلوں کے ذریعے درست کیے[۴]

---

[۱] مناظرات امام رازی

[۲] تفسیر کبیر سورہ ہود

[۳] طبقات الاطباء : ۲ : ۲۳

[۴] ابن خلکان : ۱ : ۴۷۴ ۔ مراۃ الجنان یافعی : ۴ : ۳۰

منبرِ وعظ کچھ عرصہ بعد آپ منبرِ وعظ پر بیٹھنے لگے تو وہیں منغزِ علمی اور روحانی آواز نے لوگوں کو اپنی طرف کھینچ لیا۔ آپ کی مجلس وعظ میں بڑی تعداد میں لوگ شامل ہوتے انتہائی سادہ، بلیغ اور پرکشش انداز میں وعظ کہتے۔ خود بھی روتے اور لوگوں کو بھی رُلاتے۔ بعض اوقات دورانِ وعظ آپ پر وجد کی کیفیت طاری ہو جاتی۔ ایک دفعہ وعظ کے دوران بادشاہ وقت سلطان شہاب الدین غوری جو اس وقت مجلس میں آپ کے سامنے موجود تھا کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا "یا سلطان العالم لا سلطانک یبقی ولا تلبیس الرازی دم اے سلطانِ عالم! نہ تیرا اقتدار باقی رہے گا اور نہ رازی کی یہ خوشامدی اور چاپلوسی کچھ کام آئے گی۔" اس پر بادشاہ زار و قطار رونے لگا۔

آپ عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں وعظ کہتے تھے۔ آپ کی مجلس وعظ بھی شاہانہ جاہ و جلال کا مرقع ہوتی تھی۔ علم فلسفہ و کلام کے باریک مسائل بیان کرتے، خرد کی گتھیاں سلجھاتے شکوک و شبہات کے شکار ذہنوں کو یقین و اطمینان کی دولت عطا کرتے۔

ایک دفعہ آپ بامیان سے انتہائی شان و شوکت کے ساتھ ہرات تشریف لائے تو ہرات کے بادشاہ حسین خرمین نے خود استقبال کیا۔ اور جامع مسجد کے دالان میں آپ کے لیے منبر نصب کرایا تاکہ زیادہ سے زیادہ لوگ آپ کی زیارت اور ارشادات کا شرف حاصل کریں۔ اس محفل میں بہت کثرت سے لوگ شریک ہوتے۔

آپ کی شخصی وجاہت اپنی خداداد صلاحیتوں، عبقری دماغ اور شرف و مجد نے آپکو اس مقام پر فائز کر دیا تھا کہ آپ سلاطین وقت، عمائدین مملکت اور بڑے بڑے علماء فضلاء آپ سے نسبت کو اپنے لیے باعث فخر سمجھتے تھے۔

ہرات میں آپ کی محفل وعظ قائم ہوئی تو آپ کے دائیں بائیں ترکی غلاموں کی دو مسلح صفیں تلواروں سے ٹیک لگائے موجود تھیں۔ شاہِ ہرات سلطان حسین بن خرمین نے آکر سلام کیا تو امام صاحب نے اسے اپنے قریب بٹھایا۔ سلطان شہاب الدین غوری کا بھانجا سلطان محمود شاہ فیروز کوہ آیا اور سلام کیا تو آپ نے اسے دوسری طرف اپنے قریب جگہ دی اس موقع پر آپ نے انتہائی فصیح اور موثر تقریر کی۔ دورانِ تقریر ایک باز کبوتر پر جھپٹا کبوتر

بدحواسی کے عالم میں مسجد میں پھڑپھڑاتا ہوا امام صاحب کے سامنے آگرا اور باز سے بچ گیا۔ اتفاق سے مجلس میں معروف شاعر شرف الدین ابن عنین بھی موجود تھا اس نے امام صاحب کی اجازت سے فی البدیہہ یہ دو شعر پڑھے۔

جاءت سلیمان الزمان بشجوھا والموت یلمع من جناحی خاطف

کبوتر سلیمان زمانہ کے پاس اپنی فریاد لے کر اس حالت میں پہنچا کہ اچک لینے والے باز کے پروں میں اس کی موت نظر آرہی تھی۔

من نبا الورقاء ان محلکم حرم وانک ملجاء للخائف

کبوتر کو یہ کس نے بتایا کہ آپ کا محل حرم ہے اور آپ مظلوموں کے لیے پناہ گاہ ہیں۔[۱]

اسی شرف الدین ابن عنین کا بیان ہے کہ میں امام رازی کی بدولت بلادِ عجم میں تقریباً تیس ہزار دینار کمائے آپ کی تعریف میں کئی فارسی شعرا نے بھی قصائد لکھے ہیں۔ چنانچہ لباب الالباب میں محمد بن البدیع انسوی کا ایک قصیدہ آپ کی شان میں نقل کیا گیا ہے۔

اس جاہ و جلال کے باوجود آپ نے بیکاری یا تن آسانی کبھی اختیار نہیں کی اور نہ کبھی کسی بادشاہ یا رئیس کی جھوٹی خوشامد کی۔ شہرزوری نے تاریخ الحکماء میں لکھا ہے کہ امام رازی کھانے پینے کے بے حد شوقین تھے مگر ان کا علمی شوق اس سے بھی کہیں بڑھا ہوا تھا چنانچہ اگر کھانے کے وقت کوئی علمی مشغلہ شروع ہو جاتا تو آپ کھانے پینے سے ہاتھ کھینچ لیتے۔[۲]

امام رازی بطور صوفی

ایک عرصے تک امام رازی صرف جید عالم دین، فلسفی، متکلم اور فقیہ رہے مگر حضرت شیخ نجم الدین کبریٰ رحمۃ اللہ علیہ ایسے نامور شیخ طریقت سے تعلق اور بیعت کے بعد امام رازی کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے آپ نے مرشد کے ہاتھ پر توبہ کی اور خلوت نشینی اختیار کرلی اس تبدیلی کے بعد آپ نے

---

[۱] طبقات الاطباء: ۲: ۲۳، ۲۴

[۲] تاریخ الحکماء شہرزوری قلمی: ۱۷۸

جتنی کتابیں تحریر فرمائی ہیں ان میں نمایاں طور پر اس کا رنگ جھلکتا ہے آپ نے اپنی مشہور تفسیر اس دوسرے اور آخری دور میں لکھی ہے۔ چنانچہ اس میں جا بجا صوفیانہ حقائق و معارف پائے جاتے ہیں۔ آپ نے خود کئی جگہ تصریح کی ہے کہ اب میرے دل سے تمام دوسرے علوم کی وقعت جاتی رہی ہے۔ اب وہ صرف اور صرف قرآن مجید ہی کو دینی۔ دنیوی سعادت کا سرچشمہ سمجھنے لگے تھے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

لقد تاملت طريق الكلاميه و المناهج الفلسفية فمارايتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً ورايت اقرب الطرق طريق القرآن اقراء في الاثبات الرحمٰن على العرش استوىٰ وفي النفي ليس كمثله شي ومن جرّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي۔

میں نے علم کلام اور فلسفہ کے تمام طریقوں کو خوب دیکھا بھالا لیکن آخر میں یہی ثابت ہوا کہ ان کے پاس نہ تو یقین کے دکھ کا علاج ہے اور نہ شک کے اضطراب کے لیے کوئی نسخہ پس بہتر اور حقیقت سے قریب ترین راستہ وہی ہے جو قرآن کا ہے جس نے بھی میری طرح اس معاملہ کا تجربہ کیا وہ اسی نتیجے پر پہنچے گا جس پر میں پہنچا ہوں۔

علامہ سبکی طبقات الشافعیہ میں لکھتے ہیں۔

وہ (امام رازی) اہل دین اور اہل تصوف میں سے تھے اس پر ان کی تفسیر شاہد ہے[1] ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں۔

"غالباً امام صاحب نے سورۂ یوسف کی تفسیر میں لکھا ہے کہ میری عمر بھر کا تجربہ یہ ہے کہ انسان جب کبھی کسی معاملے میں غیر خدا پر بھروسہ کرتا ہے یہ بات اس کے لیے آزمائش مصیبت اور ابتلا میں مزید شدت کا باعث بن جاتی ہے۔ اور جب وہ مخلوق کو چھوڑ کر خدا پر بھروسہ کرتا ہے تو وہ مقصد اسے جلدی اور بآسانی حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ تجربہ مجھے ابتدائے عمر سے آج تک جب کہ میری عمر ۵۷ سال کو پہنچ گئی ہے برابر حاصل ہوتا رہا ہے[2]۔"

---

[1] طبقات الشافعیہ: ۵: ۳۵

[2] " " : ۵: ۳۸

صاحب لسان المیزان لکھتے ہیں۔

"امام رازی نماز، روزے میں کبھی کوتاہی نہیں کرتے تھے، علم کلام میں اس قدر مہارت اور دسترس کے باوجود کہا کرتے تھے کہ جو شخص بوڑھی عورتوں کے دین اور یقین پر عمل پیرا ہو وہی کامیاب ہے۔"[1]

ذیل میں ہم امام رازی کی وصیت نقل کرتے ہیں۔ یہ وصیت جہاں اپنی ذات میں بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ وہاں امام رازی کی شخصیت کے مکمل تعارف کا بھی سب سے یقینی اور مکمل ذریعہ ہے۔

امام رازی کی وصیت

اپنے رب کی رحمت کا امیدوار اور اپنے آقا کے کرم پر بھروسہ کرنے والا فقیر محمد بن عمر بن الحسین الرازی جو اپنی دنیا کے آخری اور اپنی آخرت کے اولین وقت میں ہے اور یہ وہ وقت ہے جس میں ہر پتھر دل بھی موم ہو جاتا ہے اور ہر مفرور غلام اپنے آقا کی طرف رخ کرتا ہے عرض کرتا ہے کہ میں ان اوصاف کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی تعریف کرتا ہوں جو اس کے مقرب فرشتوں نے اپنے قرب کے اہم ترین اوقات میں۔ اور اس کے پیغمبروں نے اپنے مشاہدات کے کامل ترین اوقات میں کی ہے بلکہ میں یہ کہتا ہوں کہ یہ سب کچھ حدوث اور امکان کے نتائج ہیں۔ اس لیے میں اس کی تعریف ان اوصاف کے ساتھ کرتا ہوں جن کی مستحق اس کی الوہیت ہے اور کمالِ ربوبیت کی وجہ سے وہ اس کے لیے لازمی ہیں۔ خواہ میں اس کو جانوں یا نہ جانوں اس لیے کہ مٹی کے ذرے کو رب الارباب کے جلال سے کیا نسبت؟

میں تمام مقرب فرشتوں، انبیاء، مرسلین اور اللہ تعالیٰ کے صالح بندوں پر درود بھیجتا ہوں۔ اس کے بعد عرض کرتا ہوں کہ میرے دینی بھائیو! اور طلب یقین میں میرے ساتھیو لوگ کہتے ہیں کہ مرنے کے بعد مخلوق سے انسان کا تعلق ختم ہو جاتا ہے مگر دو باتیں اس بات کا رد کرتی ہیں۔ ایک یہ کہ اگر کوئی نیک عمل باقی ہے تو یہ دعا کا باعث ہوگا اور دعا

---

[1] لسان المیزان ۴: ۴۲

اللہ تعالیٰ کے ہاں مقبول ہوتی ہے۔ دوسری بات اہل وعیال کے مصالح اور حقوق کی ادائیگی سے متعلق ہے۔ پہلی بات کے بارے میں آپ کو علم ہونا چاہیے۔

میں ایک علم دوست آدمی کی حیثیت سے ہر چیز کے بارے میں کچھ نہ کچھ لکھتا رہا ہوں تاکہ اس کی حقیقت معلوم کرسکوں۔ خواہ وہ اچھی ہو یا بری۔ حق ہو یا باطل۔ مگر اپنی معتبر کتابوں میں جو کچھ میں نے ثابت کیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ دنیا ایک ایسے مدبر کے زیر تدبیر ہے جو تغیرات اور اعراض کی مماثلت سے منزہ، کمال قدرت، علم اور رحمت کے ساتھ متصف ہے میں نے اہل کلام اور فلاسفہ کے طور طریقوں کو اچھی طرح جانچا پرکھا ہے مگر نتائج اور فائدے کے اعتبار سے ان کا قرآن سے کیا مقابلہ؟ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کی عظمت اور جلال کو تسلیم کراتا ہے وہ اعتراضات اور بلا وجہ بال کی کھال اتارنے سے روکتا ہے۔ یہ اس حقیقت کی بنا پر ہے کہ انسانی عقل اعتراضات اور مناقضات کے گہرے، پوشیدہ اور تنگ راستوں میں حیران و سرگرداں ہو جاتی ہے۔ اس لیے میں کہتا ہوں کہ اس کے وجوب وجود اس کی توحید، قدم ازلیت، تدبیر اور فعالیت میں شرکا سے پاکی اور برات کے متعلق جو چیزیں ظاہری دلائل سے ثابت ہیں۔ میں ان کا قائل ہوں اور وہی لے کر خدا کے پاس حاضر ہوں گا۔ جن باتوں میں گہرائی پائی جاتی ہے اس کے بارے میں جو کچھ قرآن مجید یا احادیث صحیحہ میں وارد ہوا ہے، اور اس پر تمام ائمہ نے اتفاق کیا ہے اور تمام ایک ہی معنی کی اتباع کرتے ہیں وہ ایسی ہے جیسے وہ ہے اور جو چیز ایسی نہیں ہے۔ اے خداوند جہاں! میں کہتا ہوں کہ میرے خیال تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ تو سب سے بڑا معاف کرنے والا اور سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے۔ اس لیے جو کچھ میرے قلم سے نکلا یا میرے دل میں آیا میں اس پر تیرے علم کو گواہ بناتا ہوں اور کہتا ہوں کہ اگر تو یہ جانتا ہے کہ میں نے اس کے ذریعے سے باطل کو حق اور حق کو باطل ثابت کیا ہے تو میرے ساتھ وہی سلوک کر جس کا میں مستحق ہوں۔

اگر میں نے صرف وہی بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جسے میں اپنے اعتقاد میں حق سمجھتا تھا تو تیری رحمت کو میری نیت کے ساتھ ہونا چاہیے نہ کہ ان نتائج کے ساتھ

جنہیں میں نے نکالا ہے۔ ایک مفلس کی یہ آخری کوشش ہے اور تو اس سے بلند ہے کہ ایک کمزور لغزش کھانے والے کو بخشنے میں جکڑ لے۔

اے وہ ذات کہ نہ تیرے اقتدار میں عارفوں کی معرفت سے کوئی اضافہ ہو سکتا ہے اور نہ خطا کاروں کی خطا سے کمی ہو سکتی ہے۔ میری فریاد رسی کر، مجھ پر رحم کر، میری لغزش پر پردہ ڈال۔ میرے گناہ سے درگزر فرما، میں کہتا ہوں کہ میرا دین سید المرسلین حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی تابعداری اور میری کتاب قرآن مجید ہے۔ دین کی طلب و تلاش میں میرا اعتماد انہی دو پر ہے۔ اے میرے خدا۔ اے آواز کے سننے والے، اے دعاؤں کے قبول کرنے والے۔ اے لغزشوں سے درگزر کرنے والے۔ اے آنسوؤں پر رحم کرنے والے اور اے محدثات و ممکنات کے قائم رکھنے والے میں تیرے ساتھ حسن ظن رکھتا ہوں، تیری رحمت کا بڑا امیدوار ہوں، تو نے خود فرمایا ہے کہ میں بندے کے ساتھ وہی کرتا ہوں جو وہ میرے بارے میں گمان رکھتا ہے اور تو نے فرمایا ہے کہ میرے بندے تجھ سے میرے بارے میں سوال کرتے ہیں تو میں قریب تر ہوتا ہوں۔ مولا! میں کوئی چیز لے کر نہیں آیا۔ مگر تو بے نیاز اور کریم ہے اور میں محتاج و خطا کار الٰہی۔ تیرے سوا میرا کوئی نہیں، تیرے سوا کوئی احسان کرنے والا نہیں۔ میں اپنی لغزش، قصور، عیب اور کمزوری کا اعتراف کرتا ہوں۔ تو میری امید کو ناکامیاب نہ کر میری عرض کو قبول فرما۔ موت سے پہلے۔ موت کے وقت اور موت کے بعد اپنے عذاب سے محفوظ رکھ۔ سکرات اور موت کو میرے لیے آسان کر، تو سب سے بڑا رحم کرنے والا ہے

میں نے جو کتابیں لکھی ہیں ان میں اکثر متقدمین پر اعتراضات بھی وارد کیے ہیں انہیں جو شخص دیکھے اور وہ اعتراضات اسے پسند آئیں تو احسان و انعام کے طور پر مجھے اپنی بہترین دعاؤں میں یاد کرے ورنہ کوئی نازیبا بات نہ کہے ہر معاملے میں صرف اللہ تعالیٰ پر اعتماد ہے

دوسرا مقصد عورتوں اور بچوں کی اصلاح ہے۔ اس کے بارے میں سب سے پہلے اللہ تعالیٰ پر بھروسہ ہے۔ اس کے بعد اللہ کے نائب محمد (محمد بن تکش خوارزم شاہ) پر الٰہی تو اسے دین اور عزت میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا پیروکار بنا۔ چونکہ سلطان اعظم بچوں کی اصلاح کا ذمہ نہیں اٹھا سکتا۔ اس لیے میں نے مناسب سمجھا کہ اپنی اولاد کی وصیت کا معاملہ فلاں

شخص کے سپرد کر دوں میں نے اسے اللہ سے ڈرنے کی وصیت کی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ انہیں پسند کرتا ہے جو تقویٰ اختیار کرتے ہیں اور نیکی کا کام کرتے ہیں۔

میں وصیت کرتا ہوں کہ میرے فرزند ابوبکر کی تربیت میں بہت زیادہ اہتمام کرے کیونکہ ذہانت اور فکر کے آثار ابھی سے اس میں ظاہر ہیں۔ امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو بھلائی اور خیر تک پہنچائے گا۔ میں اُسے اپنے تمام شاگردوں اور جن پر میرا کوئی حق ہے وصیت کرتا ہوں کہ جب میرا انتقال ہو جائے تو میری موت کو مخفی رکھیں اور کسی کو اس کی اطلاع نہ دیں۔ مجھے کفن پہنا کر شریعت کے مطابق مزداخاں کے پہاڑ کے قریب دفن کریں۔ جب مجھے قبر میں رکھیں تو جس قدر ممکن ہوں قرآنی آیات پڑھیں پھر مجھ پر مٹی ڈالیں اور آخر میں کہیں کہ اے کریم! تیرے پاس تیرا فقیر سائل بن کر آیا ہے۔ اس پر احسان کر[1]

امام رازی کی شاعری

آپ عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے چونکہ اس زمانہ میں اکثر فلاسفہ اور حکماء اپنے خیالات رباعی کی صورت ظاہر کرتے تھے۔ اس لیے امام صاحب نے بھی رباعی کا انتخاب کیا۔ آپ کی چند رباعیاں یہ ہیں۔

هرگز دل من ز علم محروم نه شد — کم ماند ز اسرار که مفهوم نه شد
هفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز — معلوم شد که هیچ معلوم نه شد

کنه خردم در خور اثبات تو نیست — وا آرائش جهاں بجز مناجات تو نیست
من ذات ترا بواجبی کے دانم — دانندهٔ ذات تو بجز ذات تو نیست

آپ کے بہت سے عربی اشعار طبقات الاطباء میں نقل ہوتے ہیں جن میں دنیا کی ناپائیداری اور تحقیر کے موضوع ادا کیے گئے ہیں۔ سلطان علاء الدین علی خوارزم شاہ نے غوری کو شکست دی تو امام صاحب نے اس کی مدح میں ایک عربی قصیدہ لکھا جسے ابن ابی اصیبعہ

---

[1] طبقات الاطباء، ۲: ۲۷: ۲۸

نے طبقات الاطباء میں نقل کیا ہے اس میں بعض جگہ فارسی ترکیبیں بھی آگئی ہیں۔ مثلاً

امروز تو ملک الزمان با سرہ لاشئ مثل خلاک انت الا واحد

وصال امام رازی ۶۰۶ھ بروز سوموار ۶۳ سال کی عمر میں ہرات میں فوت ہوگئے۔ اس طرح عالم اسلام کے اس مایہ ناز فرد نے نصف صدی سے زیادہ اپنے علم دفن کی ضیاباری سے دنیا میں علم کی روشنی پھیلائی اور بالآخر رہتی دنیا تک اپنے ان مٹ نقوش چھوڑ کر واصل بحق ہوا۔ طبقات الشافعیہ کے مطابق یہ عید الفطر کا دن تھا۔ ابن ابی اصیبعہ بھی اسی کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"امام صاحب زیادہ تر رے میں قیام پذیر رہے آخر میں وہ وہاں سے خوارزم آئے اور آتے ہی بیمار ہوگئے۔ مرض نے شدت اختیار کی تو ۲۱ محرم ۶۰۶ھ کو اپنے شاگرد ابراہیم بن ابوبکر بن علی اصفہانی سے اپنا وصیت نامہ لکھوایا۔ مرض نے طول پکڑا یہاں تک کہ اسی سال یکم شوال کو ہرات میں انتقال کیا۔[1]

مگر قفطی نے اخبار الحکماء میں لکھا ہے کہ آپ کا انتقال ذی الحجہ میں ہوا۔ اگر اسے صحیح سمجھا جائے تو پھر یہ عید الاضحیٰ کا دن ہوگا۔

جائے دفن میں اختلاف ہے۔ شہر زوری کے مطابق ہرات میں پہاڑ کے دامن میں دفن ہوئے۔ ابن خلکان کے نزدیک ہرات کے قریب مزدا خاں نامی گاؤں کے قریب واقع پہاڑ پر دفن ہوئے۔ مگر قفطی نے اخبار الحکما میں لکھا ہے کہ ظاہر تو یہی کیا گیا لیکن دراصل امام صاحب کو اپنے گھر میں دفن کیا گیا۔ اس اندیشے کو پیش نظر کہ کہیں مخالفین لاش کی بے ادبی نہ کریں۔ سارا معاملہ راز میں رکھا گیا۔

امام صاحب کی موت بھی غیر طبعی اسباب کا نتیجہ تھی۔ طبقات الشافعیہ کے مصنف نے لکھا ہے کہ فرقہ کرامیہ کے لوگوں نے بغض و عناد کی وجہ سے امام صاحب کو زہر دلوا دیا تھا اور اسی زہر کے اثر سے وہ شہید ہوگئے۔[2] دولت شاہ نے امام صاحب کی ایک تاریخ وفات

---

[1] طبقات الاطباء ۲: ۲۶، ۲۷

[2] طبقات الشافعیہ ۵: ۳۵

نقل کی ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ آپ کی موت طبعی نہیں تھی۔

امام عالم و عامل محمد رازی — کہ کس نہ دیدہ نہ بیندہ رانظیر و ہمال

بسال ششصد و شش گشتہ شد بشہر ہرات — نماز دیگرے اثنین و غرۂ شوال [1]

آل و اولاد صاحب طبقات الاطباء کا بیان ہے کہ امام صاحب نے دو لڑکے چھوڑے بڑے لڑکے کا لقب ضیاء الدین تھا اور چھوٹا شمس الدین کے نام سے موسوم تھا۔ یہ نوجوان بہت ذہین تھا یہاں تک کہ امام صاحب فرمایا کرتے تھے کہ اگر میرا یہ لڑکا زندہ رہا تو وہ مجھ سے بڑا عالم ثابت ہوگا۔ اسی صاحبزادے کی کنیت ابوبکر تھی اور وصیت نامے میں بھی اسی کا ذکر ہے آپ کا ایک اور صاحبزادہ محمد ۶۰۱ھ میں فوت ہوگیا امام صاحب کو اس کی موت کا بہت صدمہ ہوا۔ انہوں نے کئی کتابوں میں درد انگیز لہجے میں اس کا ذکر کیا ہے اور ایک انتہائی نمناک مرثیہ بھی لکھا ہے۔

تصانیف امام رازی کا اصل میدان تصنیف و تالیف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت کاملہ سے جس طرح آپ کو مختلف اور متنوع علوم کا ارباب بنایا اسی طرح آپ کے قلم کو وہ طاقت بخشی کہ آپ نے تھوڑے وقت میں سینکڑوں موضوعات پر انتہائی قیمتی، گرانقدر، جدید اور تنقیدی لٹریچر اہل علم کے سامنے پیش کیا۔ آپ کی تصانیف کی ہمارے نزدیک دو نہایت اہم خصوصیتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مختلف اور بظاہر متناقض موضوعات پر ماہرانہ دسترس دوسری یہ کہ آپ نے نقل کے ساتھ ساتھ عقل و خرد کا دامن بھی کہیں نہیں چھوڑا۔ یہ آپ کی انفرادیت ہے کہ آپ کی تصانیف میں مفسرین، محدثین، فقہاء، اہل کلام، صاحبان فلسفہ، اطباء، حکماء، شعراء، ادباء الغرض زندگی کے ہر طبقہ فکر اور علم کے ہر شعبہ سے متعلق افراد کے لیے یکساں اور برابر کشش اور جاذبیت موجود ہے۔ ہمارے لیے ممکن نہیں کہ یہاں امام رازی کی تمام تصانیف اور ان کے علم و فضل پر تبصرہ کر سکیں۔ ذیل میں ہم ان کی تصانیف جن کا عموماً سراغ لگایا جا سکا ہے، کی فہرست پیش کرتے ہیں۔

---

[1] تذکرہ دولت شاہ : ۳۷

۱۔ تفسیر کبیر۔ یہ تفسیر اسی نام سے مشہور ہے۔ اصل نام مفاتیح الغیب ہے۔ اسے آپ نے باریک خط میں ۱۲ جلدوں میں لکھا۔ ۲۔ اسرار التنزیل وانوار التاویل۔ ۳۔ تفسیر سورۂ فاتحہ۔ ۴۔ تفسیر سورۂ بقرہ۔ ۵۔ تفسیر سورۂ اخلاص۔ ۶۔ لوامع البینات فی شرح اسماء اللہ تعالیٰ والصفات۔ ۷۔ محصل۔ ۸۔ الاربعین فی اصول الدین۔ ۹۔ معالم۔ ۱۰۔ الخمسین فی اصول الدین ۱۱۔ نہایۃ العقول۔ ۱۲۔ کتاب القضاء والقدر۔ (۱۳) اساس التقدیر۔ (۱۴) لطائف الغیاثیہ۔ (۱۵) عصمۃ الانبیاء۔ (۱۶) مطالب العالیہ (۱۷) رسالہ فی النبوات (۱۸) الریاض المونقۃ (۱۹) کتاب الملل والنحل (۲۰) تحصیل الحق (۲۱) البیان والبرہان فی الرد علی اہل الزیغ والطغیان (۲۲) المباحث العمادیہ فی المطالب المعادیۃ (۲۳) تہذیب الدلائل وعیون المسائل (۲۴) ارشاد النظار الی لطائف الاسرار (۲۵) اجوبۃ المسائل النجاریۃ (۲۶) کتاب الزبدۃ (۲۷) کتاب الخلق والبعث (۲۸) کتاب المحصول (۲۹) تنبیہ الاشارۃ (۳۰) شرح وجیز (۳۱) الملخص (۳۲) الرسالۃ الکمالیۃ فی الحقائق الالٰہیۃ (۳۳) مباحث مشرقیہ (۳۴) کتاب الامارات فی شرح الاشارات (۳۵) شرح عیون الحکمۃ (۳۶) لباب الاشارات (۳۷) کتاب مباحث الوجود والعدم (۳۸) منتخب کتاب دنکلوشا (۳۹) رسالۃ الحدوث (۴۰) رسالۃ الجوہر والفرد (۴۱) تعجیز الفلاسفہ (۴۲) مباحث الحدود (۴۳) شرح مصادرات اقلیدس (۴۴) کتاب فی الہندسہ (۴۵) رسالۃ فی النفس (۴۶) الاحکام العلائیہ فی الاعلام السماویۃ (۴۷) السر المکتوم فی مخاطبۃ النجوم (۴۸) کتاب احکام الاحکام (۴۹) کتاب جامع الکبیر الملکی (۵۰) شرح کلیات القانون (۵۱) کتاب فی النبض (۵۲) کتاب التشریح (۵۳) کتاب الاشربہ (۵۴) سراج القلوب (۵۵) الطریقۃ العلائیہ (۵۶) شفاء العی والخلاف (۵۷) کتاب الطریقہ (۵۸) کتاب فی ابطال القیاس (۵۹) کتاب الاخلاق (۶۰) کتاب فی ذم الدنیا (۶۱) کتاب الرمل (۶۲) نفثۃ المصدور (۶۳) البراہین البہائیہ (۶۴) کتاب الفراستہ (۶۵) کتاب مباحث الجدل (۶۶) کتاب الآیات البینات (۶۷) الرسالۃ الصاحبیہ

(۶۸) الرسالۃ المجدیہ (۶۹) رسالۃ فی السوال (۷۰) کتاب جواب الغیلانی (۷۱) کتاب الرعایۃ۔ (۷۲) نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز (۷۳) کتاب المحصل فی شرح کتاب المفصل (۷۴) شرح سقط الزند (۷۵) شرح نہج البلاغۃ (۷۶) مناقب امام شافعی (۷۷) فضائل الصحابۃ۔ (۷۸) دلائل الاعجاز (۷۹) بحر الانساب (۸۰) حدائق الانوار فی حدائق الاسرار۔

جامع العلوم، حدائق الانوار

زیر نظر کتاب کے مختلف نسخوں پر یہ دونوں نام علیحدہ علیحدہ شائع ہوتے رہے ہیں۔ کتاب ایک ہے مگر نام دو ہیں۔ کسی نسخے پر جامع العلوم اور کسی پر حدائق الانوار لکھا ہوا ہے۔ بعض نسخوں پر حدائق الانوار فی حدائق الاسرار بھی پایا جاتا ہے۔ نام کچھ ہو، اس سے کیا فرق پڑتا ہے۔ یہ کتاب امام صاحب نے سلطان محمد تکش المعروف خوارزم شاہ کی خواہش پر لکھی۔ بادشاہ نے ایک ایسی کتاب لکھنے کی درخواست کی جو تمام علوم کا ضروری تعارف بہم پہنچاتے۔ چنانچہ امام صاحب نے ابتدا اختصار کے ساتھ ساٹھ علوم کے تعارف پر مبنی یہ کتاب لکھی اس لیے اسے ستینی (ساٹھ علوم والی) بھی کہا جاتا ہے۔ یہ امام صاحب کی اپنی جامعیت، علمی وسعت اور متبحر ہے کہ وہ تفسیر و حدیث سے لے کر جیومیٹری، جغرافیہ، علم مساحت اور موسیقی تک یوں چھا گئے ہیں جس طرح انہوں نے ان میں سے ہر علم میں تخصص کا درجہ حاصل کر رکھا ہے۔ امام صاحب کا خیال تھا کہ بعد میں اس موضوع پر ایک مفصل کتاب لکھوں گا مگر زندگی نے ان کو اس کی مہلت نہ دی۔

جامع العلوم کا ترجمہ

جامع العلوم کا ایک نسخہ کہیں سے میرے ذاتی مہربان اور دوست ڈاکٹر منیر احمد صاحب کے ہاتھ لگ گیا تھا۔ ڈاکٹر صاحب خود صاحب علم، علم دوست، طبعاً فقیر منش اور کتابوں کے بارے میں انتہائی نفیس ذوق کے مالک ہیں۔ جامع العلوم کا یہ نسخہ ایران کا چھپا ہوا ہے۔ لکھائی انتہائی باریک اور شکستہ ٹائپ کی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اپنے شریک کار سید اعجاز احمد صاحب کے مشورے سے ترجمہ کی خدمت مجھے سونپی۔ میں نے اپنی کم ہمتی، بیماری اور کم نویسی کے کئی عذر ان کی خدمت میں پیش کیے۔ مگر میں مانتا ہوں کہ میری ان کے سامنے کوئی پیش نہ چلی۔

مجھے تسلیم ہے کہ جامع العلوم کے کئی موضوع ایسے ہیں جن پر دسترس کا مکمل دعویٰ میں نہیں کر سکتا۔ میں نے حتی الوسع ترجمہ کو آسان، سلیس اور شگفتہ بنانے کی کوشش کی مگر اس کے باوجود بعض انتہائی فنی اصطلاحات یا ادویہ وغیرہ کے ناموں کے بارے میں انہیں جوں کا توں رکھنے کے سوا مجھے کوئی چارہ نظر نہیں آیا۔ اس سلسلے میں قارئین سے معذرت خواہ ہوں اور انہیں یقین دلاتا ہوں کہ اس سے زیادہ سہولت یا آسانی پیدا کرنا کم از کم میرے لیے ممکن نہ تھا

شیخ الاسلام امام فخرالدین رازیؒ کی ترجمانی کا حق ادا کرنا تو بڑی بات ہے اگر میں ان کے مقصد یا مفہوم کو ٹوٹے پھوٹے یا ادھورے انداز میں پیش کر سکا ہوں تو یہ بھی حضرت امام کا روحانی تصوف اور کرم سمجھنا چاہیے۔ اور اگر میں کہیں غلطی کر گیا ہوں یا مجھے ٹھوکر لگی ہے تو امید ہے کہ حضرت امام کی روح پُرفتوح اپنے ایک ادنیٰ طالبِ علم یا دریوزہ گر کے ساتھ عفو و درگزر سے کام لے گی۔ وما توفیقی الا باللہ العظیم۔

خاک نشین

فقیر سید محمد فاروق القادری ایم اے

خانقاہ عالیہ قادریہ شاہ آباد شریف گڑھی اختیار خاں

بہاول پور ڈویژن

۱۵ر دسمبر ۱۹۸۹ء

الحمد للہ الذی انشانا بتصریفہ وآثرنابہ تشریفہ وشرفنا بتکلیفہ وکلفنا بالنظر فی عجائب تالیفہ والصلوٰۃ علی محمدٍ خیر بریتہ وعلیٰ محمدٍ خیر بریتہ آلہٖ واصحابہ وعترتہ امابعد!

مولف کتاب محمد بن عمر المعروف فخر رازی عرض پرداز ہے کہ جونہی اللہ تعالیٰ نے مجھے علم کی نعمت سے سرفراز فرمایا اور عقلی و نقلی موضوعات کے دروازے مجھ پر کھولے میں امر الٰہی کے مطابق برابر علوم کی ترویج و تبلیغ میں مصروف رہا، مشکل مسائل کے حل کے ساتھ ساتھ طالبانِ علم کے لیے فکر و خرد کی گتھیاں سلجھانے اور علم کے اسرار و لطائف ظاہر کرنے میں ہمیشہ کوشاں رہا۔ اسی طرح جاہل اور گمراہ لوگوں کو تیرگی کے سمندر سے بچانے کے لیے مقدور بھر کوشش کرتا رہا، حالانکہ میں یہ بات اچھی طرح جانتا تھا کہ لطف و کرم خداوندی کے تحت شاہی حمایت اور نصرت کے بغیر کسی بھی معاملے میں مقصود و مطلوب تک پہنچنا ممکن نہیں۔

میں اس انتظار میں تھا کہ کب توفیق خداوندی ایسے حالات پیدا کر کے مجھے اس کام کی سعادت عطا کرتی ہے کہ اس دوران، نشانِ عدل و سیاست، پیکرِ رحمت و رافت، شاہِ جہان بادشاہِ خوارزم شاہ کبیر، عالم، عادل، ابو المظفر تکش بن ملک المعظم ایل ارسلان بن الملک الکبیر تسنر کا غلغلہ دنیا میں اٹھا، میں نے بھی باریابی کا ارادہ کیا، اور تین سال تک دارالملک خوارزم شاہ میں علم کی ترویج و اشاعت کرتا رہا، میری ان مساعی سے مقربین بادشاہ کو آگاہی ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے میری گمنامی اور گوشہ گیری کا دور ختم کر دیا اور بادشاہ کے حضور باریابی ہوئی تو مجھے حکم ملا کہ ایک ایسی کتاب مرتب کروں جس سے عمائدین و اراکین سلطنت فائدہ حاصل کر سکیں اور اس سے مختلف علوم کے بنیادی اصول معلوم ہو جائیں۔

ابتدًا میں اپنے طور پر ترجیحات مقرر کرنے سے قاصر رہا کہ اس سلسلے میں کس فن

اور علم پر کتاب لکھوں تاکہ وہ حقیقی فائدہ پہنچائے۔ بالآخر میں نے مختلف عقلی و نقلی اور اصولی و فروعی فنون اور مسائل کو قلمبند کیا۔ میں نے ہر مسئلے میں صورت یہ اختیار کی ہے کہ تین ظاہری اصول، تین باریک اور پیچیدہ اصول، اور تین اصول سوال و جواب کی شکل میں بیان کیے ہیں تاکہ معمولی پڑھے لکھے لوگ استفادہ بھی کریں اور انہیں اپنی علمی بے مائیگی کا احساس بھی ہو۔

اس کتاب میں اختصار، اور موجودہ ترتیب و اسلوب کی حکمت یہ ہے کہ جس علم اور فن سے لوگ ضرورت سے ماتحت زیادہ دلچسپی کا مظاہرہ کریں، اس پر بعد میں ایک مستقل کتاب لکھ دی جائے جس میں اس موضوع کو پوری طرح سمیٹ لیا جائے۔ تاکہ لوگوں میں بھی اسے قبولیتِ عام نصیب ہو اور حکومت بھی اسے قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھے۔

میں اس ستینی (ساٹھ علوم والی) کتاب کا نام جامع العلوم تجویز کرتا ہوں اور اللہ تعالیٰ سے التجا کرتا ہوں کہ وہ مجھے اس راہ میں سچائی اور حقیقت پر چلائے اور غلطی و لغزش سے بچائے

ہم اس کتاب میں ان ساٹھ علوم پر بحث کریں گے۔

۱۔ کلام۔ ۲۔ اصول فقہ۔ ۳ جدل۔ ۴ خلافیات۔ ۵ مذہب۔ ۶ فرائض۔ ۷ وصایا۔ ۸ تفسیر ۹ دلائل الاعجاز۔ ۱۰ علم القرأت۔ ۱۱ علم الاحادیث۔ ۱۲ علم الاسامی والرجال ۱۳ علم التواریخ۔ ۱۴ علم مغازی ۱۵ علم نحو۔ ۱۶ علم صرف۔ ۱۷ علم اشتقاق۔ ۱۸ علم الامثال۔ ۱۹ علم العروض۔ ۲۰ علم قوافی ۲۱ بدائع شعر ۲۲ منطق۔ ۲۳ طبیعات۔ ۲۴ تعبیر۔ ۲۵ فراست۔ ۲۶ طب۔ ۲۷ تشریت۔ ۲۸ صیدیت ۲۹ خواص۔ ۳۰ اکسیر۔ ۳۱ معرفت الاحجار۔ ۳۲ طلسمات ۳۳ کاشتکاری۔ ۳۴ قلع الآثار۔ ۳۵ بیطاری۔ ۳۶ علم البزاۃ۔ ۳۷ علم ہندسہ۔ ۳۸ علم مساحت۔ ۳۹ جراثقال۔ ۴۰ آلاتِ حرب ۴۱ حساب الھندسہ۔ ۴۲ حساب الہوا۔ ۴۳ جبر و مقابلہ۔ ۴۴ آلہ نماطیقی۔ ۴۵ اعداد الوفق۔ ۴۶ المناظرہ۔ ۴۷ الموسیقی۔ ۴۸ الھیئتہ۔ ۴۹ الاحکام۔ ۵۰ الرمل۔ ۵۱ العزائم۔ ۵۲ الھیات ۵۳ مقالات۔ ۵۴ اہل العالم۔ ۵۵ اخلاق۔ ۵۶ سیاسیات۔ ۵۷ تدبیر منزل۔ ۵۸ علم الآخرۃ ۵۹ دعوات۔ ۶۰ آداب الملوک۔

علم الکلام

اس موضوع پر ہم نو مسائل سے بحث کریں گے۔ ان میں سے تین مسئلے دلیل اور برہان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پہلا حدوث عالم۔ دوسرا ثبوتِ ذاتِ باری تیسرا ثبوتِ نبوت محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام صاحب الصلوٰۃ والسلام ہر چند یہ انتہائی مشکل اور پیچیدہ عنوان ہیں اور ان میں بحث و مباحثہ کے لیے بہت زیادہ غور و فکر اور تامل و تدبر کی ضرورت ہے۔ تاہم یہ ایسے ضروری مباحث ہیں۔ جن کے بغیر چارۂ کار نہیں۔

حدوثِ عالم

اہلِ حق کے نزدیک عالم مُحدَث (نو پیدا شدہ) اور مسبوق بِعدم (فنا ہونے والا ہے) اس کی دلیل یہ ہے کہ اجسام تغیّر پذیر (حادث) ہیں۔ کیونکہ کوئی بھی جسم حرکت و سکون سے آزاد نہیں۔ اور حرکت و سکون حدوث (تغیّر) ہی کی قسمیں ہیں۔ معلوم ہوا کہ اجسام حادث ہیں۔ اس دلیل کی تفصیل میں چار باتوں کے ثبوت کی ضرورت پڑتی ہے۔ پہلی حرکت و سکون کا ثبوت، دوسری حرکت و سکون کے حادث ہونے کا ثبوت۔ تیسری اس بات کا ثبوت کہ اجسام حرکت و ثبوت سے آزاد نہیں۔ چوتھی یہ کہ ہر حادث کی کوئی نہ کوئی ابتدا ہوتی ہے۔ اگر یہ چاروں باتیں ثابت ہو جائیں تو عالم کے حادث ہونے میں کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہے گا۔ اب ہم ان چار مقدمات کے دلائل بیان کرتے ہیں۔

پہلے مقدمے کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز اس وقت ہمیں متحرک نظر آتی ہے وہ ایک وقت میں ساکن تھی۔ بعد میں متحرک ہوئی اگر اس چیز کا ساکن یا متحرک ہونا ذاتی ہوتا یعنی اس کی ذات میں داخل ہوتا، تو کوئی ساکن متحرک اور کوئی متحرک ساکن نہ ہوتی اس لیے کہ ذاتی اوصاف کسی بھی حال میں زائل نہیں ہوتے۔ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ایک وقت میں ایک ہی چیز موجود بھی ہو اور ناموجود بھی ہو جب یہ دونوں صفات (حرکت و سکون) اس جسم کے باقی ہوتے ہوئے تبدیل ہوتی رہیں تو صاف معلوم ہوا کہ یہ دونوں صفات جسم کی ذاتی نہیں ہیں۔

دوسرے مقدمے کی دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام کے لیے حرکت جائز ہے اس اعتبار سے جو حرکت اس وقت موجود ہے یا جو سکون زائل ہو گیا دونوں محدث قرار پاتے ہیں، اس دعوے کی دلیل کہ تمام اجسام کے لیے حرکت جائز ہے یہ ہے کہ اگر کسی جسم کا کسی ایک مخصوص دائرے یا احاطے میں ہونا ضروری ہوتا تو یہ ایک خاص جسم یا اس کے کسی لوازمات کے لیے ہوتا یا پھر اس دائرہ کے لیے ہوتا جو اس جسم کے لیے لازم نہیں ہے۔ اس طرح اس کا زائل ہونا ممکن ہوتا۔ جیسے کہ اس خصوصیت کا زائل ہونا ممکن ہے جو اس چیز کو اس احاطہ یا دائرہ سے حاصل ہے۔ اس چیز سے نکل آنا بھی ممکن ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام چیزوں کا اپنے اپنے احاطوں سے نکل آنا ممکن ہے۔

رہی یہ بات کہ جب اجسام کا اپنے اپنے دائروں سے نکل آنا ممکن ہے تو ظاہر ہے کہ حرکت و سکون محدث ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ جو حرکت وجود میں آتی ہے وہ سکون کے بعد ہو رہی ہے۔ چنانچہ یہ محدث ہوئی یعنی پہلے وہ حرکت نہ تھی۔ ظاہر ہے حرکت نہ تھی تو سکون تھا حرکت آئی تو سکون نہ رہا جو چیز قدیم ہو اس کا مٹنا یا تبدیل ہونا ناممکن ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ہر قدیم کی دو صورتیں ہیں یا وہ اپنی ذات کے لیے واجب ہوتی ہے یا نہیں ہوتی۔ اگر وہ اپنی ذات کیلیے واجب ہو تو اس کیلیے مٹنا یا تبدیل ہونا محال ہے اور اگر وہ واجب نہ ہو تو اسکا کوئی نہ کوئی سبب ہونا چاہیے جس کا سلسلہ واجب الوجود (سبب اول) پر ختم ہو، اب اس واجب الوجود کی دو صورتیں ہوں گی، موجب یا محال، اگر موجب ہے تو اس پر اور اس کے معلول پر عدم محال ہو گا۔ اور اگر مختار ہے تو ضروری ہے کہ وہ مٹنے والا ہو اور اس کی کوئی نہ کوئی ابتدا ہو۔ اس سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ جس چیز پر عدم (مٹنا) ممکن اور جائز ہو وہ محدث ہے اور جب یہ بات کھل کر سامنے آ گئی کہ حرکت و سکون آنی اور فانی ہیں تو خود بخود ثابت ہو گیا کہ حرکت و سکون محدث ہے۔

ہمارے تیسرے مقدمے یعنی ہر جسم میں حرکت و سکون موجود ہے، کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز کسی دائرے اور احاطے میں ہے۔ ظاہر ہے وہ اس احاطے میں گئی ہے اگر وہ اس دائرے میں موجود ہے تو یہ سکون ہے اور اگر اس سے باہر نکلے تو حرکت معلوم ہوا کہ کوئی جسم حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے
چوتھے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ عقل کے نزدیک یہ بات ثابت ہے کہ "زحل"

کے دوروں کی تعداد چاند کے دوروں سے کم ہے جو چیز شمار میں دوسری سے کم ہے وہ معین (یعنی گنتی میں آنے والی) ہوگی۔ اس طرح جو شمار میں زیادہ ہے وہ بھی محصور یعنی گنتی کی تعریف میں آجاتی ہے۔ چونکہ یہ بات پہلے طے ہو چکی ہے کہ کوئی جسم حرکت و سکون سے خالی نہیں اور ظاہر ہے کہ ہر حرکت و سکون کی کہیں نہ کہیں سے ابتدا ہے۔ معلوم ہوا کہ ہر جسم کی بھی کوئی نہ کوئی ابتدا ضرور ہے، جس چیز کے وجود کی مدت کسی حادث چیز کے وجود کی مدت کے برابر ہے تو وہ چیز بھی حادث ہوگی لہٰذا ثابت ہوا کہ عالم محدث ہے۔

ہستی باری تعالیٰ کے دلائل

خالق دوجہاں کی ہستی اعلیٰ کے دلائل بے شمار ہیں، ہم اس کتاب میں صرف دو دلیلیں بیان کرتے ہیں۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم محدث ہے تو اس بات کی وضاحت کی چنداں ضرورت باقی نہیں رہتی کہ ہر محدث ایک مخصوص وقت میں محدود ہوتا ہے، اب جو چیز بھی کسی مخصوص وقت یا محدود دائرے میں ہوگی اس کے لیے صانع یا موثر کی ضرورت ہوگی۔

تمام عالم کے اجسام جسمیت میں برابر اور صفات و صورتوں میں مختلف ہیں۔ اجسام کا ان صفات سے موصوف ہونا جسمیت اور اس کے لوازمات کے لیے نہیں ہے، ورنہ ضروری ہوتا کہ تمام اجسام صفات میں برابر ہوتے۔ پس یہ صفات اجسام اور لوازم اجسام کے مقتضی نہیں ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تمام صفات کہ جس میں اجسام مختلف ہیں جائز الوجود ہیں اور ہر ایک پر عدم روا ہے۔ ظاہر ہے کہ جو چیز جائز ہوگی اس کا کوئی خالق ہونا چاہیے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان اجسام کا بھی کوئی خالق و صانع ہو۔ خود جسم خالق و صانع نہیں ہو سکتا۔ اگر جسم کو صانع فرض کر لیا جائے تو اس کی بھی کوئی نہ کوئی شکل اور مقدار و مکان ہوگا۔ اس طرح وہ کسی اور صانع و خالق کا محتاج ہوگا جو خود کسی صانع و خالق کا محتاج ہو، وہ کیونکر دنیا پیدا کرنے کے اہل ہو سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دنیا کا خالق اور صانع کوئی جسم نہیں ہے اور نہ وہ کسی مکان، جہت یا دائرے میں مقید ہے نہ اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ دنیا کا پیدا کرنے والا (اللہ جل جلالہٗ) جسم سے منزہ ہے تو وہ یا موجب ہوگا یا مختار اگر موجب ہے تو کسی ایک جسم سے اس کی نسبت بالکل ویسی ہوگی جیسی دوسرے اجسام سے

کے دوروں کی تعداد چاند کے دوروں سے کم ہے جو چیز شمار میں دوسری سے کم ہے وہ معین (یعنی گنتی میں آنے والی) ہوگی۔ اس طرح جو شمار میں زیادہ ہے وہ بھی محصور یعنی گنتی کی تعریف میں آجاتی ہے۔ چونکہ یہ بات پہلے طے ہو چکی ہے کہ کوئی جسم حرکت و سکون سے خالی نہیں اور ظاہر ہے کہ ہر حرکت و سکون کی کہیں نہ کہیں سے ابتدا ہے۔ معلوم ہوا کہ ہر جسم کی بھی کوئی نہ کوئی ابتدا ضرور ہے، جس چیز کے وجود کی مدت کسی حادث چیز کے وجود کی مدت کے برابر ہے تو وہ چیز بھی حادث ہوگی لہٰذا ثابت ہوا کہ عالم محدث ہے۔

ہستی باری تعالیٰ کے دلائل

خالق دو جہاں کی ہستی اعلیٰ کے دلائل بے شمار ہیں، ہم اس کتاب میں صرف دو دلیلیں بیان کرتے ہیں۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم محدث ہے تو اس بات کی وضاحت کی چنداں ضرورت باقی نہیں رہتی کہ ہر محدث ایک مخصوص وقت میں محدود ہوتا ہے، اب جو چیز بھی کسی مخصوص وقت یا محدود دائرے میں ہوگی اس کے لیے صانع یا موثر کی ضرورت ہوگی۔

تمام عالم کے اجسام جسمیت میں برابر اور صفات و صورتوں میں مختلف ہیں۔ اجسام کا ان صفات سے موصوف ہونا جسمیت اور اس کے لوازمات کے لیے نہیں ہے، ورنہ ضروری ہوتا کہ تمام اجسام صفات میں برابر ہوتے۔ پس یہ صفات اجسام اور لوازم اجسام کے مقتضی نہیں ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تمام صفات کہ جس میں اجسام مختلف ہیں جائز الوجود ہیں اور ہر ایک پر عدم روا ہے۔ ظاہر ہے کہ جو چیز جائز ہوگی اس کا کوئی خالق ہونا چاہیے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان اجسام کا بھی کوئی خالق و صانع ہو۔ خود جسم خالق و صانع نہیں ہو سکتا۔ اگر جسم کو صانع فرض کر لیا جائے تو اس کی بھی کوئی نہ کوئی شکل اور مقدار و مکان ہوگا۔ اس طرح وہ کسی اور صانع و خالق کا محتاج ہوگا جو خود کسی صانع و خالق کا محتاج ہو، وہ کیونکر دنیا پیدا کرنے کے اہل ہو سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دنیا کا خالق اور صانع کوئی جسم نہیں ہے اور نہ وہ کسی مکان، جہت یا دائرے میں مقید ہے نہ اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ دنیا کا پیدا کرنے والا (اللہ جل جلالہٗ) جسم سے منزہ ہے تو وہ یا موجب ہوگا یا مختار اگر موجب ہے تو کسی ایک جسم سے اس کی نسبت بالکل ویسی ہوگی جیسی دوسرے اجسام سے

نسبت برابر ہوگئی تو لازم آتا ہے کہ تمام اجسام تمام صفات میں ایک جیسے ہوں جبکہ یہ محال ہے
پس معلوم ہوا کہ خلاق عالم اگر چاہے تو کوئی کام کرے اور نہ چاہے تو کچھ نہ کرے۔ ایسی ہستی کو ہم
قادر و صانع کہتے ہیں۔

صانع کے قادر ہونے کی بات واضح ہوئی تو اس کے ساتھ یہ بات بھی ضروری ہے کہ
وہ صانع و قادر عالم بھی ہو، وجہ یہ ہے کہ اس کے افعال حکمت پر مبنی ہیں، اور جس کے افعال
حکمت اور دانائی پر مبنی ہوں، وہ عالم ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ دنیا کا خالق عالم ہے علم کے
ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کا علم تمام کلیات اور جزئیات پر حاوی ہو ورنہ جزوی
افعال کا صدور اس سے نہ ہو سکے گا۔ معلوم ہوا کہ دنیا پیدا کرنے والی ہستی وہ ہے جو زندہ، عالم اور
قادر، نیز وہ جسمانیت، جوہریت اور مکان و جہت سے بھی منزہ اور پاک ہے۔

ہم نے صرف اسی دلیل پر اکتفا کیا ہے اس لیے کہ ہستی باری کے سلسلے میں یہ دلیل نہایت
مضبوط ہے اور اسی پر اسلام کے بیشتر اصول استوار ہیں۔ نیز اس سے افلاک و عناصر اور طبائع
سے متعلق فلسفیوں کے نظریات کی بھی تردید ہو جاتی ہے۔ اگر اس کتاب میں اس نکتے کے
علاوہ اور کچھ نہ ہوتا تو بھی کافی تھا۔

سید المرسلین خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا ثبوت

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے لیے یہی دلیل کافی ہے کہ آپ پر قرآن مجید نازل ہوا جو بجائے خود معجزہ ہے۔
اہل عرب قرآن مجید کے مقابلہ و معارضہ سے عاجز آ گئے اگر وہ قرآن مجید کا مقابلہ کر سکتے تو ضرور
کرتے۔ رہی یہ بات کہ انہوں نے مقابلہ و معارضہ نہیں کیا یا نہیں کر سکے اس کی سیدھی اور صاف
دلیل یہ ہے کہ اگر ایسا مقابلہ و معارضہ ہوتا تو ڈھکا چھپا نہ رہتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ لوگ قرآن مجید
کا مقابلہ و معارضہ کر ہی نہیں سکے۔ چنانچہ ثابت ہوا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سچے رسول اور پیغمبر
برحق ہیں۔ والحمد للہ علیٰ ذٰلک۔

معدوم کوئی چیز نہیں ہے

معدوم کوئی چیز نہیں ہے۔ اگر معدوم کوئی چیز ہوتی تو ذات
یا متناہی ہوتی یا غیر متناہی، اگر متناہی ہوتی تو پھر اللہ تعالیٰ

کی زیر قدرت چیزیں بھی متناہی ہوتیں۔ مخالفین کا نظریہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ صرف ان چیزوں پر قادر ہے جو عدم میں تھیں۔ یہ نظریہ تمام مسلمانوں کے نزدیک غلط ہے۔ رہی دوسری صورت یعنی ذات غیر متناہی ہوتی یہ بھی ممکن نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ جو چیز گنتی میں آسکے وہ کم اور زیادہ ہو سکتی ہے۔ اس طرح دوسرا عدد (متناہی) کم قرار پائے گا۔ معلوم ہوا یہ دونوں صورتیں باطل ہیں لہٰذا پتہ چلا کہ معدوم کوئی چیز نہیں ہے۔

ذاتِ باری مخلوق کے مشابہ نہیں

اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں مخلوق کے مشابہ نہیں بلکہ مخالف ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ ذاتیت میں یا تو مخلوق کی ذوات کی مانند ہے یا نہیں ہے۔ اگر وہ مخلوق کی ذوات کی مانند نہیں ہے تو نفس ذات میں غیریت اور مخالفت ہوئی اور اگر ذات باری مخلوق کی ذوات کی طرح ہے تو پھر جو چیزیں مخلوق پر جائز اور درست ہیں۔ ان کا ذات الٰہی پر بھی جائز اور درست ہونا لازم آئے گا، اس طرح یہ ضروری قرار پائے گا کہ ان چیزوں کا کوئی اور سبب ہو، گویا اللہ تعالیٰ کی خدائی کسی اور صانع یا فاعل کی محتاج قرار پائے۔ یہ محال ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں مخلوق کے مشابہ نہیں بلکہ مخالف ہے۔ یہ ایسی دلیل ہے جس کا مخالف کے پاس کوئی جواب نہیں۔

اثبات جوہر فرد

اس بارے میں حکما اور متکلمین کا اختلاف ہے۔ متکلمین کے پاس اس کی کوئی مضبوط دلیل نہیں تھی۔ ان کی تائید میں میں نے یہ دلیل نکالی ہے کہ حرکت کے وجود میں کوئی شک نہیں ہے، اب جو چیز حرکت سے پیدا ہوتی ہے وہ دو صورتوں سے خالی نہیں، یا وہ زمانے کی تقسیم کے مطابق منقسم ہوگی یا نہیں ہوگی۔ پہلی صورت میں حرکت کے اجزا جو زمانے کی تقسیم کے مطابق منقسم ہوں، اچانک سب موجود نہیں ہو سکتے۔ اس صورت میں ماننا پڑے گا کہ موجود میں سے کچھ حصہ پہلے موجود نہ تھا یہ بالکل غلط ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ جو موجود ہے وہ تقسیم نہیں ہو سکتا۔ یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم کہیں گے کہ جس قدر فاصلہ اس غیر تقسیم شدہ حرکت نے طے کیا ہے۔ اگر منقسم ہوتی تو اس مسافت کا آدھا حصہ اس حرکت کا نتیجہ ہوتا اور وہ حرکت منقسم ہوتی لیکن یہ محال ہے اس ساری بات سے ثابت ہوا کہ اس مسافت کا وہ

حصر غیر منقسم ہے اور یہی جوہر فرد ہے۔

کیا اللہ تعالیٰ سے ظلم سرزد ہوتا ہے؟ اس مسئلے میں مجموعی طور پر اہلِ عدل کی بات صحیح نہیں مانی جا سکتی۔ اس لیے کہ اگر مطلقاً یہ کہہ دیا جائے کہ وہ (ظلم پر) قادر نہیں ہے تو یہ بات خود اہل عدل کے محققین کے نزدیک غلط ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ وہ (ظلم پر) قادر ہے تو ظلم کی دو وجوہ ہو سکتی ہیں یا وہ جہالت کی وجہ سے سرزد ہو یا کسی احتیاج کی بنا پر۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے لیے یہ دونوں باتیں ممکن ماننا پڑیں گی۔ ظاہر ہے کہ اسے کوئی بھی عقلمند آدمی تسلیم نہیں کرے گا لہٰذا ضروری ہے کہ اس کی تشریح کی جائے صحیح بات یہ ہے کہ امام ابوالحسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق یہ کہا جائے کہ فعل قبیح (ظلم وغیرہ) اس کی قدرت کے دائرے میں ضرور شامل ہیں، مگر حکیم اور عادل ہونے کی وجہ سے ان افعال کا صدور اس سے ممکن نہیں، وہ ان سے منزہ اور پاک ہے۔

جھوٹے سے معجزہ ظاہر ہو سکتا ہے؟ جس شخص کا دعویٰ ہی اس کے دلائل کو جھٹلا رہا ہو اس سے خرقِ عادت کا ظہور ہو سکتا ہے، لیکن جس کا دعویٰ سچ اور جھوٹ میں تذبذب پیدا کر رہا ہو اس کے ہاتھ پر کسی خرق عادت کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی شخص خدا ہونے کا دعویٰ کرے تو ممکن ہے کہ اس سے کوئی خلاف عادت واقعہ ظاہر ہو جائے اس لیے کہ اس کا دعویٰ ہی اسے جھٹلانے کے لیے کافی ہے۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص نبوت کا جھوٹا دعویٰ کرے تو یہ ممکن نہیں کہ اس کے ہاتھ پر کوئی خلاف عادت بات ظاہر ہو۔ وجہ یہ ہے کہ اس کی شکل وصورت بظاہر دعوئ نبوت کے منافی نہیں ہے اگر اس کے ہاتھ پر کوئی خلاف عادت واقعہ ظاہر ہو تو اس سے شدید قسم کی غلط فہمی اور دھوکے میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہے۔

دین کی معرفت کس چیز پر موقوف ہے اصولِ دین مثلاً اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی معرفت کے لیے کسی مُخبر کی خبر کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خود مُخبر کی صداقت

انہی اصولوں سے پرکھی جائے گی۔ اگر یہ اصول بھی اپنی صداقت میں مُخبر کے محتاج ہوں تو دور لازم آئے گا، جو باطل ہے البتہ فروعات دین مخبر صادق کے ذریعے معلوم ہوں گے کیونکہ عقل یہ نہیں بتلا سکتی کہ نماز کی رکعتیں کتنی ہیں یا روزے کتنے لازمی ہیں۔

اصولِ فقہ

علم فقہ کے ظاہری اصول احکام شریعت کے مآخذ چار ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (۳) اجماع امت (۴) قیاس

قرآن مجید اور سنت نبوی کا احکام شریعت کے سلسلے میں حجت ہونا ظاہر ہے کیونکہ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور آپ کے تمام اقوال و افعال کی صداقت تسلیم ہو گئی تو آپ کے فرمودات اور احکام کی سچائی بھی خود بخود واضح ہو گئی۔

اجماع امت کے حجت ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا [1]	اور جو کوئی مخالفت کرے رسول کی جبکہ کھل چکی اس پر سیدھی راہ اور چلے سب مسلمانوں کے راستہ کے خلاف تو ہم حوالہ کریں گے اس کو وہی طرف جو اس نے اختیار کی اور ڈالیں گے اس کو دوزخ میں اور وہ بہت بری جگہ پہنچا

اس آیت کی روشنی میں مومنین کا راستہ چھوڑ کر دوسرے راستے پر چلنے سے منع فرمایا۔ معلوم ہوا کہ مومنین کا راستہ اختیار کرنا صحیح اور ضروری ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

لا یجتمع امتی علی الضلالۃ — میری امت گمراہی پر اکٹھی نہیں ہو گی۔

اگر امت غلطی یا خطا پر متفق ہو سکتی تو اس حدیث کی تکذیب لازم آئے گی جو ممکن نہیں۔

قیاس اس لیے حجت ہے کہ واقعات اور پیش آنے والے مسائل کا کوئی شمار نہیں جب کہ نصوص متناہی (محدود) ہیں۔ اب بے شمار یا غیر متناہی مسائل کو متناہی (صرف نصوص) کے

---

[1] النساء۔ ۱۱۵

نصوص متناہی (محدود) ہیں اب بے شمار یا غیر متناہی مسائل کو متناہی (صرف نصوص) کے ذریعے کس طرح حل کیا جا سکتا ہے معلوم ہوا کہ اجتہاد اور قیاس نہایت ضروری ہیں۔ لہٰذا احکامِ شریعت کے ثبوت کے لیے یہ چار بنیادی اصول ہیں۔

اجتہاد کی شرائط

اجتہاد کے لیے یہ دس شرائط ہیں۔

(۱) کتاب اللہ کا اتنا علم ضروری ہے جس کی احکامِ شریعت جاننے کے لیے بہت زیادہ ضرورت ہے۔ اس بارے میں قرآن مجید کے علوم کی تفصیلی مہارت ضروری نہیں ہے البتہ ایسی تمام آیات کا علم ضروری ہے جن کا تعلق احکامِ شریعت سے ہے۔ یہ تقریباً پانچ سو آیات ہیں۔ یہ آیات مجتہد کو اس طرح ازبر بلکہ نوک زبان ہونی چاہئیں کہ اسے جب بھی کسی شرعی حکم معلوم کرنے کی حاجت پڑے وہ بے تکلف اپنا مقصد حاصل کر لے۔

(۲) اسی طرح احکام سے متعلق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث مبارکہ کا بھی مکمل علم رکھتا ہو۔

(۳) قرآن مجید اور احادیث کے ناسخ و منسوخ کا پوری طرح عالم ہو تاکہ اجتہاد میں کوئی بڑی غلطی نہ کر بیٹھے۔

(۴) جرح و تعدیل اور ان کے اسباب سے باخبر ہو تاکہ احادیث صحیحہ اور غیر صحیحہ میں تمیز کر سکے۔

(۵) امت کے متفق علیہ مسائل سے واقف ہو اگر اسے ان مسائل کی واقفیت نہ ہو گی تو اجماعِ امت کے مطابق فتوے نہ دے سکے گا۔

(۶) دلائل کو صحیح ترتیب دینے اور ان سے روحِ اسلام کے مطابق نتائج نکالنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہو، خطا و صواب میں امتیاز کر سکتا ہو، غلطی کے مقامات کہاں کہاں اور کتنے ہیں، یہ اچھی طرح جانتا ہو تاکہ ان جگہوں سے احتیاط کرے۔

(۷) اصولِ دین کا عالم ہو، مثلاً اللہ تبارک و تعالیٰ کی معرفت اور اس کی وحدانیت کا علم ذات باری کا عیوب و نقائص سے منزہ ہونا اور اس کے حی عالم اور قادر ہونے کا علم۔

(۸-۹) لغت اور علم نحو میں اتنی دستگاہ ضرور ہو کہ قرآن مجید اور احادیث مبارکہ سے

اللہ ورسول صلی اللہ علیہ وسلم کی منشا سمجھ سکے۔

(۱۰) اصولِ فقہ جانتا ہو، امر و نہی، عموم و خصوص، استثناء و تخصیص، تاویلات و ترجیحات اور قیاس کے احکام سے پوری طرح واقفیت رکھتا ہو۔

فروع میں ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے

فروع میں ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی نص نہ ہو۔ مجتہد کیلئے حکم یہ ہے کہ اجتہاد کے بعد وہ اپنے اجتہاد پر عمل کرنے کا پابند ہے اس کے لیے اللہ تعالیٰ کا حکم وہی ہے جسے اس نے اجتہاد سے ثابت کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔

امر وجوب کے لیے ہوتا ہے

امر وجوب کے لیے ہوتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اِفْعَلْ (کر)، صیغہ امر فعل کو چاہتا ہے اس سے ترک فعل ہرگز مراد نہیں ہو سکتا، جس طرح جملہ خبریہ خرج زید (زید نکلا) سے زید کا نکلنا سمجھا جاتا ہے اس کا نہ نکلنا سمجھ میں نہیں آتا، اسی طرح کسی چیز کے وجود کی خبر اس چیز کے نہ ہونے کو مانع ہے بالکل اسی طرح کسی چیز کا امر (حکم)، اس چیز کے نہ ہونے یا نہ کرنے کو مانع ہونا چاہیے۔ اس سے ثابت ہوا کہ امر وجوب کے لیے ہے۔

اس سلسلے میں دوسری بات یہ ہے کہ امر (حکم) سے مقصود طلب میں تکرار (یعنی بار بار کرنا)، یا فوراً کرنے کا مفہوم نہیں پایا جاتا۔ وجہ یہ ہے کہ امر کا لفظ طلب مصدر کے لیے وضع ہوا ہے۔ اور مصدر کے لفظ سے صرف مطلوب کی حقیقت اور ماہیت سمجھی جا سکتی ہے اور ماہیت خواہ کسی چیز کی ہو کثرت کا تقاضا نہیں کرتی۔ اگر ماہیت کثرت کا تقاضا کرتی تو کسی ایک چیز میں موجود نہ ہوتی اور یہ غلط ہے لہٰذا جب مصدر میں کثرت کی طلب نہیں پائی گئی تو امر کے لفظ میں جو طلب مصدر کے لیے وضع ہوا ہے۔ کس طرح تکرار (کثرت)، یا فوراً کرنے کا مفہوم پایا جا سکتا ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر امر کے لفظ سے تکرار اور فوراً کرنے کا مفہوم مراد ہوتا تو پھر اگر امر کے ساتھ ایک ہی دفعہ دوسرے وقت کی قید لگا دیتے۔ مثلاً کہتے افعل غداً مرۃً واحدۃً (کل ایک دفعہ یہ کام کرنا)، تو اس میں تناقض پیدا ہو جاتا اور جملہ غلط قرار پاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ چنانچہ

معلوم ہوا کہ امر تکرار اور فوراً کرنے کا تقاضا نہیں کرتا،

صیغہ عموم کے اثبات پر دلیل یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص کہے مَنْ دخل داری اکرمته الّا زیداً (میرے گھر میں جو بھی داخل ہوا اس کی تعظیم کروں گا سوائے زید کے) یہ استثنا صحیح ہے کیونکہ اس استثنا کا مقصد زید کا نکالنا ہے اگر اس کے خلاف ہو تو مستثنیٰ منہ کے افراد ہیں اس کا شامل ہونا جائز یا واجب ہوتا لیکن شمولیت باطل ہے ورنہ اضرب رجالا الّا زیداً صحیح ہوتا جب کہ زید رجالاً میں شامل اور داخل ہے جب پہلا استثنا درست ہوا تو معلوم ہوا کہ اس استثنا کا مقصد زید کو نکالنا ہے۔

مطلق اور عام میں فرق ہر چیز کے تین پہلو ہیں، ایک اس چیز کی حقیقت کا پہلو اس کی وحدت یا کثرت سے قطع نظر کرتے ہوئے، دوسرا وحدت یا شخصیت کے اعتبار سے اس چیز کی حقیقت کا پہلو، تیسرا کثرت کے اعتبار سے اس چیز کی حقیقت کا پہلو، پس جو لفظ پہلے پہلو پر دلالت کرے وہ مطلق ہے جو لفظ دوسرے پہلو پر دلالت کرے وہ خاص ہے البتہ جو لفظ تیسرے پہلو پر دلالت کرے اس کی کئی اقسام ہیں، اور عام ان اقسام میں سے ایک قسم ہے، عام وہ لفظ جو ان تمام افراد کو شامل ہو جو اس کے تحت آ سکیں۔ لفظ تثنیہ، جمع اور اسمائے اعداد پر یہ تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ مثلاً لفظ پانچ یا چھ اپنے افراد کو مجموعی طور پر شامل نہیں ہے۔ یہی کیفیت لفظ تثنیہ اور جمع کی ہے مطلق اور عام کی تعریف جس انداز میں ہم نے کی ہے اس طرح متقدمین میں سے بھی کسی نے نہیں کی۔

خبر کی تعریف تمام اصولی اور منطقی خبر کی تعریف اس طرح کرتے ہیں ما یحتمل التصدیق والتکذیب، (جو صدق اور کذب دونوں کی متحمل ہو) مگر یہ تعریف صحیح نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ تصدیق و تکذیب کی تعریف صدق و کذب سے ہوگی اور صدق و کذب کی تعریف خبر ہے۔ اگر خبر کی تعریف تصدیق و تکذیب سے کریں گے تو دور لازم آئے گا جو باطل ہے۔ چنانچہ خبر کی صحیح تعریف یہ ہے۔

خبر وہ کلام ہے جو صراحتاً ایک معلوم چیز کی دوسری معلوم چیز کے ساتھ سلبی یا ثبوتی نسبت کا تقاضا کرے۔

قیاس معنی اور قیاس مشتبہ کے درمیان فرق

جو نسبت یا تعلق اصل اور فرع دونوں کو جامع ہو، وہ اگر اس حکم کی علت بننے کی صلاحیت رکھے تو یہ قیاس معنی ہے اور اگر وہ علت بننے کی اہلیت نہ رکھے تو دو صورتیں ہوں گی اگر وہ علیت حکم پر دلالت کرے تو قیاس مشتبہ ہے اور اگر علیت حکم پر دلالت نہ کرے تو قیاس طرد ہے،

علم جدل (بحث و مباحثہ)

جدل (بحث و مباحثہ) ممنوع یا حرام نہیں ہے البتہ فرقہ حشویہ کے لوگ جدل کے جائز ہونے کا انکار کرتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس فرمان میں جدل کو نقص اور ذم کے طور پر بیان فرمایا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے۔

ما ضربوہ لک الا جدلا بل ھم قوم خصمون[1]	یہ مثال جو ڑا لیتے ہیں تجھ پر سو جھگڑنے کو بلکہ یہ لوگ ہیں جھگڑالو۔

مقلدین اور ظاہریوں کی ایک جماعت اصول دین میں جدل کو مذموم سمجھتی ہے ان کا کہنا ہے کہ صحابہ کرام نے ذات و صفات باری کی معرفت کے دلائل میں کبھی تفکر و تعمق سے کام نہیں لیا، لہٰذا جس بات کو صحابہ کرام نے غور و فکر کا موضوع نہیں بنایا اس میں بلا وجہ بال کی کھال نکالنا بدعت اور حرام ہے۔ ایک اور جماعت کا خیال ہے کہ عقلیات میں غور و خوض درست مگر شرعیات میں حرام ہے۔ ان کے نزدیک جس بارے میں نص موجود ہو اسے بلا چون و چرا تسلیم کر لینا چاہیے البتہ جن امور میں نص موجود نہ ہو ان میں لازماً توقف کرنا چاہیے۔

اہل حق کا مسلک یہ ہے کہ عقلیات اور شرعیات دونوں میں غور و فکر اور تدبر و تعمق جائز ہے۔ ہم واضح اور یقینی دلیل کے ساتھ ثابت کر چکے ہیں کہ غور و فکر کے بغیر معرفت خداوندی نصیب نہیں ہو سکتی، نیز یہ بھی ثابت کیا جا چکا ہے کہ فروع شریعت میں قیاس حجت ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ غور و فکر اور بحث و مباحثہ دونوں جگہ جائز اور درست ہے۔

جدل کے مذموم نہ ہونے کی دوسری قطعی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کو جدل کا حکم دیا ہے[2]۔ ظاہر بات ہے کہ جس بات کا حکم اللہ تعالیٰ اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دے رہا ہے وہ کس طرح مذموم یا بری ہو سکتی ہے۔

---

[1] الزخرف۔ ۵۸

بحث و مناظرہ کے آداب

بحث و مناظرہ کے دس اصول ہیں۔

(۱) بات اتنی مختصر نہ ہو جس سے مطلب بھی واضح نہ ہو سکے۔

(۲) گفتگو اس قدر طویل نہ ہو جس سے اکتاہٹ پیدا ہو جائے۔

(۳) نامانوس، ادبی اور غیر مستعمل الفاظ کے استعمال سے پرہیز کرے۔

(۴) دوران مناظرہ ایسے الفاظ استعمال نہ کرے جو ذو معنیٰ ہوں۔

(۵) مد مقابل کی بات پر اعتراض، جواب کے لیے اُسے دہرائے تو اس طرح کہ خوبصورت الفاظ میں اس کے بیان کا خلاصہ بیان ہو جائے۔

(۶) جو باتیں موضوع سے متعلق نہ ہوں انہیں زیر بحث نہ لائے ورنہ بات پھیل جائے گی اور ایک مجلس میں ختم نہ ہو سکے گی۔

(۷) مقابل کی بات پوری طرح سمجھے بغیر جواب دینے کی کوشش نہ کرے۔ اگر شروع میں مقابل کی کوئی بات سمجھ میں نہ آئے تو اس کی وضاحت کرائی جائے کیونکہ دس بار پوچھ لینے سے نا سمجھی بات میں سر مارنا زیادہ عیب ہے۔

(۸) بحث و مناظرہ میں حوصلے، وقار، اور عقل سے کام لے بلا وجہ غالب آجانے کی کوشش نہ کرے، اسی طرح غصہ کرنے، ہنسنے اور مقابل کو رنج پہنچانے سے پوری طرح اجتناب کرے، یہ طرز عمل ایسے جاہل لوگ اختیار کرتے ہیں جو علم میں مقابلہ تو کر نہیں سکتے البتہ اپنی جہالت کو چھپانے کی خاطر اس قسم کے ہتھکنڈے استعمال کرتے ہیں۔

(۹) اپنے سے زیادہ صاحب وقار اور بارعب شخص سے بحث و مباحثہ نہ کرے۔ اس طرح دل میں غیر شعوری خوف کی وجہ سے دلائل و براہین کی قوت کمزور ہو جائے گی اور انسان صحیح مقابلہ نہ کر سکے گا۔

(۱۰) اپنے مقابل کو کبھی بھی حقیر اور معمولی نہ سمجھے۔ کیونکہ اس گمان میں اس سے کمزور بات نکل جائے گی جو بالآخر اس کی سبکی کا باعث بنے گی۔

علم کی دو اقسام

واضح رہے کہ علم دو قسم کے ہیں۔ تصور اور تصدیق، تصور یہ ہے کہ لفظ سے صرف اس کے معنی مفہوم ہو رہے ہوں، اس چیز کے وجود یا عدم یا نفی واثبات کے متعلق کوئی اشارہ نہ پایا جاتا ہو۔ تصدیق یہ ہے کہ کسی چیز کے وجود یا عدم یا اس کے لیے دوسری چیز کے وجود و عدم کا ثبوت بھی مل رہا ہو، جب علم کی دو قسمیں قرار پائیں تو سوال بھی انہی دو کے ذریعے ہو سکے گا، تصور کی نسبت سوال ہو تو وہ دو لفظوں سے ہو گا وہ دو لفظ یہ ہیں ما اور ای ما سے کبھی اسم کے مفہوم کی نسبت سوال ہوتا ہے اور کبھی اس کی حقیقت و ماہیت مطلوب ہوتی ہے، یا اس کے ذریعے ایسی صفت کی تشریح مقصود ہوتی ہے جو موصوف کو دوسری چیزوں سے جدا اور ممتاز کر دے۔ تصدیق کی نسبت بھی سوال دو الفاظ سے ہوتا ہے وہ دو الفاظ یہ ہیں۔ ہَلْ اور لِمَ ھَلْ سے کبھی ایک چیز کے وجود یا عدم کی بابت سوال ہوتا ہے اور کبھی مقصد یہ ہوتا ہے کہ ایک چیز کے لیے دوسری چیز ثابت ہے یا نہیں؟ اگر مفہوم اسم کے بارے میں کرنا مقصود ہو تو یہ سوال پہلے ما سے اور پھر ھَلْ سے ہو گا۔ وجہ یہ ہے کہ جب تک کوئی چیز سرے سے موجود ہی نہ ہو اس کی حقیقت اور ماہیت کے بارے میں سوال کس طرح کیا جا سکتا ہے۔ دوسرا سوال لِمَ سے ہو گا جو ھل کے سوال کے جواب کی علت معلوم کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ پس سوال کے لیے اصولی الفاظ یہی چار ہیں باقی الفاظ مثلاً کَمْ، کیف اور این وغیرہ سوال کے اصولی الفاظ نہیں ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ ھل ان سب کا فائدہ دے جاتا ہے۔

مناسبت کی حقیقت اور اس کی صفت

مناسبت وہ صفت ہے جس سے انسان کے معاد یا معاش میں کسی ایسی چیز کا وجود لازم آتا ہے جو انسان کے حال کے موافق ہو، معاش کے سلسلے میں انسان کے حسب حال دو چیزیں ہو سکتی ہیں، حصول منفعت، اور دفع ضرر، اسی طرح معاد میں بھی دو باتیں اس کے پیش نظر ہو سکتی ہیں، حصول ثواب اور دفع عذاب، یہ قسمیں کبھی تحصیل میں ہوتی ہیں کبھی ابقا میں۔ اس طرح یہ آٹھ قسمیں بن جاتی ہیں پھر ان کے تین مراتب ہیں، پہلا یہ کہ ان کی سخت ضرورت ہو، مثلاً قصاص کے واجب ہونے کے حکم کی مناسبت، اگر شریعت میں قصاص کا

حکم نہ ہوتا تو دنیا میں تباہی و بربادی پھیل جاتی اور لوگوں کا کوئی تحفظ نہ ہوتا، دوسرا یہ کہ اس کی حاجت تو ہو مگر یہ حاجت ضرورت کے درجے پر نہ پہنچتی ہو۔ مثلاً بچے کی نگہداشت اور اس کی کفالت کے لیے ولی مقرر کرنا، تیسرا یہ کہ نہ تو اس کی حاجت ہو اور نہ ضروری ہو، البتہ اس سے زیبائش و آرائش مقصود ہو اور اس کا تعلق پسندیدہ طریقے اور بہتر راستے اختیار کرنے سے ہو مثلاً حرام اور پلید چیزوں سے بچنا اور ایسی تمام چیزوں سے اجتناب کرنا جن سے بے ہمتی اور خست پیدا ہوتی ہو، اس مرتبے میں بعض اوقات مناسبت ایہامی اور خیالی ہوتی ہے جو زیادہ فائدہ نہیں دیتی۔

مناسبت معارضہ سے باطل نہیں ہوتی واضح رہے کہ اگر کسی وصف میں موجود مصلحت میں کوئی فساد یا خرابی نہ ہو تو وہ مصلحت بے معارضہ ہو گی۔ اگر اس مصلحت کے مقابلے میں کوئی فساد یا خرابی ہو تو وہ خرابی یا راجح ہو گی یا مرجوح یا مساوی، اگر راجح ہو تو وہ قابل قبول ہو گی لیکن اگر مرجوح یا مساوی ہو تو اس کے قابل قبول ہونے میں اختلاف ہے۔ صحیح یہ ہے کہ مناسبت معارضہ سے باطل ہو جاتی ہے کیونکہ جس وقت ایک وجود کو دوسرے کے عدم کی علت ٹھہرایا جائے گا تو لازم آئے گا کہ ایک وقت میں یا تو دونوں موجود ہوں یا معدوم، اور یہ محال ہے اس سے معلوم ہوا کہ ایک کا وجود دوسرے کے عدم کی علت نہیں اور نہ ہی دونوں ایک دوسرے سے معدوم ہو سکتے ہیں، لہٰذا ثابت ہوا کہ مناسبت معارضہ سے باطل نہیں ہوتی۔

مشتق کے وصف پر حکم کا مرتب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس وصف کا مشتق منہ، اس حکم کی علت ہے مثلاً کوئی شخص اپنے غلام سے کہے کہ علما کی بے توقیری کرو اور جاہلوں کی عزت کرو، تو ہر صاحب عقل شخص اس بات کو برا سمجھے گا کیونکہ سلسلہ سیاق کلام سے جو بات سمجھ میں آ رہی ہے وہ یہ ہے کہ اس نے جاہلوں کو جہالت کی وجہ سے عزت کا مستحق گردانا ہے۔ جو ظاہر ہے صحیح نہیں ہے۔ اس بات سے یہ ہرگز مفہوم نہیں ہوتا کہ اس نے جاہلوں کی عزت ان کی خاندانی شرافت، فقر و درویشی، یا ان کی پاکبازی کی وجہ سے کرائی ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو یہ کسی کے نزدیک بھی برائی نہیں ہے چہ جائیکہ عقلمند لوگ اسے برا سمجھیں۔ اس سے

صاف معلوم ہوا کہ کہنے والے نے جہالت ہی کے سبب انہیں عزت و توقیر کا مستحق گردانا لہٰذا ثابت ہوا کہ وصف مشتق پر حکم کا مرتب ہونا دلالت کرتا ہے کہ اس حکم کی علت اور وجہ اس وصف کا مشتق منہ ہی ہے گویا علیت کا مفہوم ہونا مناسبت وصف پر موقوف نہیں ہے جیسا کہ اکثر جدلیوں نے سمجھا ہے۔

ممنوع اصل پر قیاس جائز ہے یا نہیں

اگر اصلی حکم ایسی نص سے ثابت ہو جو فرع کو بھی شامل ہو تو اس اصل پر قیاس کرنا جائز ہے اس لیے کہ اصل حکم نص سے ثابت ہو رہا ہے البتہ فرع کو قیاس کے طور پر اس کے ساتھ شامل کیا جا رہا ہے، لیکن اگر اصلی حکم کسی ایسی عام نص سے ثابت ہو رہا ہو جس میں اصلیت اور فرعیت دونوں کی گنجائش موجود ہے، تو اس پر قیاس صحیح نہ ہوگا۔ اگر قیاس کے ذریعے حکم کا اثبات کیا جا رہا ہے تو اس اصل کی پھر ایک اور اصل ہوگی، لہٰذا پہلے اصل میں اصل ہونے کی وصف ختم ہو جائے گی۔ اب فرع کو دوسری اصل پر قیاس کرنا چاہیے جو اس وصف کے علاوہ ہے پہلی اصل میں قیاس مشکل ہوگا، کیونکہ وہ وصف جس سے فرع میں حکم ثابت کریں گے وہ وصف نہیں ہے جس کا اعتبار ہمیں معلوم ہے۔ لہٰذا قیاس درست ہوا۔

فساد، وضع اور معارضہ میں فرق

جس وصف کو استدلال کرنے والے نے مع علت بیان کیا ہے اور وہ اس حکم کی نقیض کا تقاضا کرتا ہے تو اسے فساد وضع کہتے ہیں اور اگر وہ وصف کسی دوسری وجہ سے اس حکم کی نقیض کو مقتضی ہے تو اس کا نام معارضہ ہے۔

استفسار اور تقسیم میں فرق

استفسار وہ لفظ ہے جو دو یا زیادہ معانی کے لیے یکساں وضع ہوا ہے اور تقسیم وہ لفظ ہے جو وضع تو ایک ہی معنی کے لیے ہو مگر وہ معنی دو چیزوں پر صادق آتے ہوں، استفسار کی مثال لفظ عین جو آفتاب، پانی کے چشمے اور سونے تینوں کے لیے وضع ہوا ہے۔ تقسیم کی مثال لفظ "موجود" ہے لفظ موجود اگرچہ ہستی کے لیے وضع ہوا ہے مگر ہستی واجب الوجود اور ممکن الوجود دونوں میں مشترک ہے۔

علمِ خلاف

علمِ خلاف ایک ایسا معتبر اور عظیم علم ہے جس کے حقائق و نکات، تفصیلی مباحث اور تشریحی بیان کے بغیر حیطہ تحریر میں نہیں لائے جا سکتے۔ چونکہ یہ کتاب اتنی تفصیلی بحث نہیں سمیٹ سکتی اس لیے ہم اس علم کے بنیادی اصولوں میں سے صرف نو اصول بیان کرنے پر اکتفا کر رہے ہیں۔ ہم اختصار کے ساتھ ہر ایک اصول کی طرف اشارہ کریں گے۔

پہلا اصول

علم خلاف کے معروف موضوعات میں سے ایک یہ ہے کہ کہا جائے کہ وجوب قصاص کا سبب موجود ہے لہٰذا چاہیے کہ اس کا حکم بھی موجود ہو، اس پر چار اعتراضات ہوتے ہیں۔ پہلا یہ کہ ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے سبب ہونا ایک اضافی حکم ہے اور اضافتوں کا وجود، مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے بعد ہوا کرتا ہے اس سببیت کا اثبات اس حکم کے وجود پر موقوف ہوا، اب اگر ہم اس سبب کو حکم کے ثبوت کی دلیل بنائیں گے تو دور لازم آئے گا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر استدلال کرنے والا اپنے دعوے کی دلیل یوں لائے کہ سبب اس لیے پایا گیا کہ قتل عمد ظلماً پایا گیا ہے پس اس کا دوسری دفعہ یہ کہنا یا اس کے پہلے دعوے کا عین ہے یا غیر اگر عین ہے تو بے فائدہ تکرار ہوا اور اگر غیر ہے تو پھر پہلے دعوے کی تشریح ہے یا نہیں ہے۔ تشریح ہونا تو غلط ہے کیونکہ ظلماً قتل عمد کی سببیت اس اور اس کے غیر کے درمیان غیر مشترک وصف ہے، اب یہ خاص تشریح ہوئی اور عام کی تشریح خاص کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ چنانچہ رنگ کی تشریح سیاہی سے روا نہیں اور اگر وہ پہلے دعوے کی تشریح نہیں ہے تو یہ ایک نئی بات اور الگ موضوع ہوگا جو موجب انقطاع ہے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ جب کہا کہ سبب موجود ہے تو یہ اس طرح ہے جیسے کہا جائے کہ رات موجود ہے اور کہنے والا صرف رات کے وجود کی خبر دے رہا ہے جبکہ وہ رات کی حقیقت اور ماہیت بیان کرنا چاہتا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس نے اس کی تشریح

نہیں کی تو خبر غیر مکمل ہوئی۔ چوتھا اعتراض یہ ہے کہ شرعی دلیل یا نص ہوتی ہے یا نص سے مستنبط، جبکہ اس دعوے میں کوئی ان دو میں سے کوئی چیز موجود نہیں ہے کیونکہ نص سے استنباط کرنے کا نام قیاس ہے۔ اب قیاس کے لیے ایک اصل، ایک فرع، ایک جامع اور ایک حکم کی ضرورت ہے۔ یہ چار ارکان اس دعوے میں موجود نہیں ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ دلیل نہیں بن سکتی۔

دوسرا اصول ایک دعویٰ یہ ہے کہ فلاں حکم کے صحیح ہونے کی شرط موجود نہیں ہے۔ اس دعویٰ پر بھی تمام گزشتہ اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ ان کے علاوہ ایک خصوصی اعتراض یہ پیدا ہوتا ہے کہ شرط وہ ہے جس کے نہ ہونے سے دوسری چیز (مشروط) کا نہ ہونا لازم آتا ہے مگر اس کے ہونے سے اس دوسری چیز کا وجود ضروری نہ ہو۔ اب "فلاں حکم کی شرط موجود نہیں ہے" کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ جس چیز کے نہ ہونے سے فلاں حکم کا نہ ہونا لازم آئیگا وہ موجود نہیں ہے۔ یہ صرف لفظوں کا تکرار ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں۔

یہ کہا جائے کہ قصاص کے وجوب کا سبب ظلماً قتل عمد ہے اور وہ فلاں صورت میں موجود ہے لہٰذا اس صورت میں قصاص واجب ہونا چاہیے۔ واضح رہے کہ گزشتہ دعوے پر ہم نے جو دو اعتراض اٹھاتے تھے بعینہ وہ یہاں بھی وارد ہوتے ہیں۔ البتہ اس دعوے پر اس کے ساتھ مخصوص اعتراضات کئی طرح کے ہیں۔ مثلاً پہلا یہ کہ کوئی شخص کہے کہ تمام انسان حیوان ہیں اور تمام حیوان جنس ہیں یا کلی ہیں۔ اس صورت میں تمام انسان جنس اور کلی قرار پاتے ہیں۔ اگر یہ ترتیب درست ہے اور فائدہ مند ہے تو نتیجہ بھی صحیح ہونا چاہیے۔ دوسرا یہ کہ اس نتیجہ کا موجب یا ان دونوں مقدموں میں سے ہر ایک ہوگا یا دونوں کا مجموعہ ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ ان دو مقدمات میں سے ہر ایک الگ طور پر نتیجہ خیز نہیں ہے۔ اگر جنس ہوتا تو دونوں مقدمے بیان کرنا فضول ہوتا اس کی تین صورتیں ہیں پہلی یہ کہ ان دو مقدمات اور نتائج کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اس لیے کہ یہ محال ہے کہ دو مقدمے معلوم ہوجائیں اور نتیجہ نہ نکلے اور اگر ان کے درمیان مغائرت اور تباین نہ ہوتا تو ممکن تھا کہ دونوں مقدمے موجود ہوتے مگر نتیجہ کچھ نہ ہوتا۔ دوسرے یہ کہ اگر دونوں مقدمات کا علم یکبارگی حاصل ہوجائے تو دو علم جمع ہوجائیں گے

اور یہ محال ہے اس لیے کہ ہمارا ذاتی تجربہ ہے کہ جب ہم ایک چیز کو دریافت کرنے میں مشغول ہوتے ہیں تو ٹھیک اسی وقت اپنے آپ کو دوسری چیز کے دریافت کرنے میں مصروف نہیں کر سکتے۔ نیز یہ کہ اگر دو چیزوں کا ایک ہی حالت میں حاصل ہونا جائز ہوتا تو ایک عدد دوسرے سے بہتر نہ ہوتا اور غیر متناہی علوم کا ایک ہی وقت میں انسان کے دل میں حاصل ہونا صحیح ہوتا اور یہ بالاتفاق غلط ہے چنانچہ ثابت ہوا کہ جب دو مقدموں کا علم ایک وقت میں حاصل نہیں ہو سکتا اور نتیجہ دونوں علموں سے نکل آتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ نتیجہ ان دونوں مقدموں سے برآمد نہیں ہوتا۔ تیسرے یہ کہ دونوں مقدموں کے علم کے جمع ہونے کی شکل میں دو صورتیں ہوں گی یا انہیں عندالاجتماع ایسی حالت حاصل ہوگی کہ وہ عندالافراد حاصل نہ ہوگی یا ایسی حالت نہ ہوگی اگر ہوگی تو اس حالت کا موجب یا الگ الگ مقدمات ہوں گے یا مجموعی طور پر یہ مقدمات ہوں گے۔ اس صورت میں پھر پہلے والی حالت پیش آجائے گی۔ اور اگر وہ ایجاب دوسری حالت کے لیے ہوگا جس کا حصول عندالافراد نہ ہو تو تسلسل لازم آئے گا اور اگر عندالاجتماع کوئی حالت حاصل نہ ہوگی تو وہ پہلی حالت سے مختلف نہ ہوگی۔ لہٰذا اگر انفراداً موجب ہوگی تو اجتماعاً بھی نہ ہوگی۔ چوتھا اعتراض اصل بات پر ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ہر قتل عمد جو ظلماً ہو وہ وجوب قصاص کا سبب ہے گویا اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ قتل وجوب قصاص کا سبب ہے اور دوسرے قتل وجوب قصاص کا سبب نہیں ہیں، اس مقدمے میں دعویٰ کے اعادہ کی خبر دوسرے دعووں کے ساتھ نہیں ہے اور دعویٰ کا اعادہ دعویٰ کی صحت دعویٰ کا سبب نہیں ہوتا۔

شرعی احکام کے دلائل

یہ جو کہا جاتا ہے کہ شرعی احکام کی دلیل یا نص ہے یا قیاس اور یہ دونوں موجود نہیں ہیں۔ اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ احکام شرعی کے دلائل دو قسم کے ہیں۔ لفظی یا معنوی۔ پہلی قسم نص کہلاتی ہے اور دوسری قیاس نص موجود نہیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ اگر نص موجود ہوتی تو علما اجتہاد اور الہام کے ذریعے اس سے باخبر ہوتے۔ معلوم ہوا کہ نص موجود نہیں ہے قیاس موجود نہیں ہے اس کی شکل یہ ہے کہ مقیس علیہ فلاں صورت ہے اور ان دو صورتوں کے درمیان فرق موجود ہے اور فرق کے ساتھ جمع صحیح نہیں ہے اس پر کئی طرح کے اعتراضات ہوتے ہیں۔ پہلا یہ کہ ادلہ ثبوت کا عدم نفی کی دلیل ہوتا ہے، اور

ادلہ نفی کا عدم ثبوت کی دلیل، اس صورت میں دو محال لازم آئے۔ پہلا یہ کہ جب ادلہ نفی کا عدم ہوگا تو پھر نص اور قیاس کے سوا کوئی اور دلیل اثبات حکم کے لیے پائی جائے گی، دوسرا یہ کہ جب دلیل ثبوت کا عدم نفی کی دلیل ہے اور ثبوت کے دلائل میں سے ایک دلیل نفی کا عدم ہے تو نفی کی دلیل، نفی کی دلیل کا عدم ہوگا اور منافی کے عدم کا عدم وجود منافی سے مراد ہوتا ہے چنانچہ حکم کے عدم کی دلیل اس منافی کا وجود ہوگا اور اگر اسے عدم منافی کہا جائے تو زیادہ مناسب ہے۔

دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جب نص اور قیاس کی نفی کا استدلال نفی حکم کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے تو ادلہ شرعیہ کو نص قیاس میں منحصر کرنا غلط ہوگا۔ تیسرا یہ کہ اجماع امت اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال، اقوال اور تقریر تمام ادلہ شرعیہ ہیں یہ نص اور قیاس نہیں ہیں۔ چوتھا یہ کہ نص کا عدم علم نص کے عدم کی دلیل نہیں بن سکتا۔ اس لیے کہ اگر غیر معلوم چیز معدوم ہو تو لازم آئے گا کہ اعداد جواہر اور صفات سب کے سب معدوم ہوں اس لیے کہ وہ غیر معلوم ہیں۔ پانچواں وصف کا ظاہر کرنا فی الحقیقت قیاس کا مانع نہیں اس لیے کہ یہ جائز ہے کہ ایک حکم کی دو علتیں ہیں اور ایک حکم کی دو علتیں ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔ حکم اتفاق کی شکل میں ہو اور محل خلاف میں اس کی نفی کرنا چاہیں تو یوں کہیں گے اگر حکم محل خلاف میں ثابت ہوتا تو اس حکم کی علت محل خلاف اور محل اتفاق کے مابین مشترک ہوتی۔ اور اگر اس سے حکم ثابت ہوتا تو معطل ہوتا اور لازم آتا کہ محل اتفاق کی خصوصیت ختم ہو جائے۔

نفی نفی کے متعلق جو طریقے بیان کیے جاتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ القول ثبوتہ تؤدی الی مخالفۃ الدلیل فوجب نفیہ یعنی ثبوت حکم کے باطل کرنے سے مراد مقصود حکم کی نفی ہوتا ہے گویا اس کا حاصل وہ ہوگا جسے علم منطق میں قیاس خلف کہتے ہیں یعنی حکم کا ثبوت اس حکم کے باطل کر دینے کا موجب ہے اور جو چیز ممنوعیت کا موجب ہو خود اس کا ثبوت بھی ممنوع ہوتا ہے۔ اس کا ثبوت باطل ہوا تو اس کا عدم حق ہوگا۔

منافی یہ اس طرح ہے کہ کہا جائے کہ فلاں دلیل فلاں حکم کے منافی ہے۔ اس دلیل کے بارے میں دو مکاتب فکر ہیں۔ ایک کا خیال ہے کہ ابتدائے دلیل میں کہا جاتا ہے کہ ہم نے فلاں صورت میں اس دلیل کی مخالفت اس علت اور سبب کی بنا پر کی ہے

اور یہ اسی صورت سے مختص ہے۔ دوسری صورت میں اس منافی کا احتمال باقی ہے۔ دوسرا نظریہ ہے کہ ایک خاص صورت کی تخصیص کر لیتے ہیں۔ صحیح یہی دوسری صورت ہے اس لیے کہ جواز پر دلیل لانا تخصیص علت شرعی ہے اور ان کے نزدیک تخصیص علت شرعی تخصیص عام کی طرح ہوا کرتی ہے اور جس طرح کہ عام مخصوص سے دلیل پکڑنے والے کے لیے ضروری نہیں ہوتا کہ کسی خاص صورت کی تخصیص کرے ویسے ہی علت مخصوص سے تمسک کرنے والے کے لیے واجب نہیں کہ وہ کسی خاص صورت کی تخصیص کرے مگر یہ بات کہ علت شرعی کی تخصیص جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے ہم دونوں کے دلائل مختصراً بیان کرتے ہیں نفی کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ علت شرعی معرفت احکام کے لیے ہوتی ہے جبکہ علت مخصوص معرفت احکام کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ عام طرح سے دیکھنے والا اس میں کسی بھی ایسے مخصوص کو جائز سمجھتا ہے جو حکم کے لیے مانع ہو اور جب تک شک کی حالت موجود رہے معرفت احکام حاصل نہیں ہو سکتی۔ معلوم ہوا کہ علت مخصوص معرفت احکام کے سلسلے میں بے فائدہ ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ تخصیص علت کا انکار اس وقت ہو سکتا ہے جب یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ عدم جزو علت کا مانع ہے اگر اس بات کا بطلان واضح ہو جائے تو ثابت ہو جائے گا کہ تخصیص علت حق ہے، رہی یہ بات کہ عدم جزو علت نہیں ہوتا یہ دو وجوہ سے ہے۔ پہلی یہ کہ مجتہد علت بننے کی صلاحیت والے اوصاف میں کرتے ہیں۔ عدمی اوصاف سے ان کا کوئی واسطہ نہیں رہا۔ اگر عدمی اوصاف علت بننے کی صلاحیت رکھتے تو ان کو عدمی اوصاف سے غرض رکھنا چاہیے تھی۔ دوسرے یہ کہ کسی بھی شے کی علت اس کی مثبت ہوتی ہے اور جو مثبت ہو اسے پہلے خود ثابت ہونا چاہیے اس لیے کہ جو خود ثابت نہیں وہ کسی اور چیز کو کس طرح ثابت کر سکتا ہے۔

تصحیح حکم جب کسی حکم کی تصحیح کرنا چاہتے ہیں تو کہتے ہیں تصرف صدر من اھلہ مضافا الی محلہ مع شرط المتفق علیہ بصحۃ دفعا للحاجۃ قیاسًا علی الصورۃ العلانیہ

اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حکما کے نزدیک ہر حادث کی چار علتیں ہوتی ہیں۔ پہلی قابل دوسری صورت۔ تیسری فاعل۔ چوتھی غایت جب چار علتیں جمع ہو جائیں، تو وہ معدوم موجود ہو جاتا ہے اس میں تصرف کا وجود علت صوری ہے اس کا محل علت قابل اس کا اہل علت فاعل اور دفع علت

منافی ہے لہٰذا حکم موجود ہونا چاہیے۔ اس پر دو اعتراض ہیں پہلا یہ کہ جو حکم کہ فرض کریں اس کی صحت سے دوسرے حکم کا فساد لازم آئے گا لہٰذا یہ دلیل حکم کی علت کے ثبوت میں پیش کی جا سکتی، لہٰذا یہ باطل ہے دوسرا یہ کہ صحت حکم کا محل تصرف ہے لہٰذا وجود کے لیے تصرف اجزائے علت میں سے ایک جزو ہو تو لازم آتا ہے کہ ایک ہی چیز کسی حکم کی علت بھی ہو اور محل بھی اور یہ دو وجہ سے محال ہے۔ پہلا یہ کہ علت ثبوت حکم کا فائدہ دیتی ہے اور اگر محل حکم کی علت کا مخالف ہے تو حکم کے ثبوت میں مخالفت ممکن نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ حکم کا محل حکم کی نسبت بطور امکان کے ہوتا ہے اور حکم کی علت حکم کی نسبت بطور وجوب ہوتی ہے۔ اگر دونوں ایک ہوں تو ایک ہی کا ممکن اور واجب ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔

مناسبت وصف کی علت کا باعث ہوتی ہے۔ اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مصلحت کے حصول پر بواسطہ رعایت حکم قادر ہے اور جو تحصیل مصلحت پر ابتدًا بلا واسطہ قادر ہو ناممکن ہے کہ اس کی غرض کسی اور فعل سے اسی مصلحت کی تحصیل ہو، اس لیے کہ تحصیل مصلحت ابتدًا تحصیل مصلحت بالواسطہ کی نسبت زیادہ آسان اور سہل ہے اور جب تحصیل مصلحت بالواسطہ اس مصلحت کے منافی ہے تو محال ہے کہ اس کی غرض اس واسطہ سے وہ مصلحت ہو۔ ان اعتراضات کے جوابات کافی تفصیل چاہتے ہیں۔ اس کتاب میں ان کا سمیٹنا مشکل ہے اس لیے اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اور اللہ بہتر جاننے والا ہے۔

علم مذہب (فقہ)

واضح ہو کہ اگر پانی اپنی اصلی حالت میں موجود ہے (اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا) اور وہ استعمال شدہ بھی نہیں ہے تو بالاتفاق خود بھی پاک ہے اور دوسری چیز کو بھی پاک کر سکتا ہے، لیکن اگر وہ استعمال شدہ ہے تو دو صورتیں ہوں گی یا اس سے صرف وضو کیا گیا ہو، یا وہ نجاست عینی یا حکمی میں استعمال ہوا ہو۔ اگر اس سے صرف وضو کیا گیا ہے تو اس کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) پانی صرف وضو کی خاطر استعمال ہوا ہے (۲) وضو کے سوا کسی اور مقصد کے لیے۔ (۳) دونوں مقاصد کے لیے۔ (۴) دونوں مقاصد کے لیے نہیں۔ پہلی دو صورتوں میں پانی طاہر (پاک) ہے مگر اس کے مطہر (پاک کرنے کی صلاحیت) ہونے میں اختلاف ہے۔ تیسری صورت میں مُطہر (پاک کرنے والا) نہیں ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خود طاہر (پاک) ہے۔ چوتھی صورت میں بالاتفاق پانی خود بھی پاک ہے اور پاک کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔

اگر وہ خبث (نجاست) میں استعمال ہوا ہے تو اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ وہ پاکی و ناپاکی میں مستعمل پانی کا درجہ رکھتا ہے۔

اگر پانی اپنی اصلی حالت میں نہیں ہے تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ کافی مدت تک ایک جگہ پڑے رہنے سے پانی کا کوئی وصف تبدیل ہو جائے۔ اس صورت میں پانی خود بھی پاک ہے اور اس میں پاک کرنے کی صلاحیت بھی موجود ہے۔ دوسری یہ کہ کسی چیز کی آمیزش سے اس میں تغیر آ گیا ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ اگر اس پانی اس چیز کی آمیزش سے بآسانی بچا سکتے ہیں تو دیکھیں گے کہ اس آمیزش کے سبب پانی کا نام بدستور موجود ہے یا اس کا نام بھی کوئی اور پڑ گیا ہے۔ اگر پانی کا نام بدستور موجود ہے تو وہ مطہر ہے۔ اگر اس کا نام بھی تبدیل ہو گیا ہے تو دیکھا جائے گا کہ پانی کا نام ہی سرے سے اڑ گیا ہے یا پانی کے نام کا اطلاق بھی ہو رہا ہے اگر سرے سے نام ہی زائل ہو گیا ہے جیسے شوربا تو وہ بالاتفاق مطہر نہیں ہے، اور اگر پانی کا

اطلاق بھی اس پر ہوتا ہے جیسے زعفران کا پانی تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطہر نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطہر ہے۔

وضو کے فرائض اور سنن

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وضو کے فرض چھ ہیں۔

(۱) نیت۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وضو کے لیے نیت شرط نہیں ہے البتہ تیمم میں شرط ہے۔

(۲) منہ دھونا۔ پیشانی سے ٹھوڑی اور ایک کان سے دوسرے کان تک دھونا اسی طرح دونوں ابروؤں، آنکھ کی پلکوں، مونچھوں اور داڑھی میں پانی پہنچانا واجب ہے۔ اگر داڑھی گھنی نہیں ہے بلکہ ایسی ہلکی اور خفیف ہے کہ دیکھنے والے کو جلد نظر آرہی ہے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جلد تک پانی پہنچانا واجب ہے جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسا نہیں ہے۔

(۳) دونوں ہاتھ کہنیوں تک دھونا۔

(۴) سر کا مسح کرنا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس قدر مسح ضروری ہے جس پر لفظ مسح کا اطلاق ہو سکے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سر کے چوتھائی کا مسح ضروری ہے۔

(۵) دونوں پاؤں کو ٹخنوں تک دھونا۔

(۶) ترتیب۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فرض ہے جب کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فرض نہیں ہے۔

وضو کی سنتیں

وضو کی سنتیں اٹھارہ ہیں۔ (۱) مسواک کرنا۔ (۲) بسم اللہ پڑھنا (۳) وضو سے پہلے ہاتھ دھونا۔ (۴) کلی کرنا۔ (۵) ناک میں پانی ڈالنا کلی اور ناک میں پانی خوب اچھی طرح ڈالے اور روزہ کی حالت میں زیادہ مبالغہ نہ کرے (۶) ہر عضو تین تین بار دھونا، یعنی دھونے میں تکرار، مسح میں تکرار۔ امام شافعی کے نزدیک سنت ہے جب کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سنت نہیں ہے۔ (۷) داڑھی میں خلال کرنا۔ امام ابویوسف اور امام شافعی

کے نزدیک سنت۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک سنت نہیں ہے۔ (۸) دائیں جانب کو بائیں جانب پر مقدم رکھنا۔ (۹) دونوں ہاتھوں کو بازو سمیت دھونا (۱۰) سارے سر کا مسح کرنا (۱۱) دونوں کانوں کا مسح کرنا۔ (۱۲) گردن کا مسح کرنا (۱۳) پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرنا۔ (۱۴) وضو کا یہ عمل مسلسل کرنا۔ (۱۵) وضو میں کسی دوسرے سے مدد نہ لینا۔ (۱۶) اعضاء سے پانی کے اثرات زائل کرنا تاکہ عبادت کے نشان باقی رہیں۔ (۱۷) ہاتھ جھاڑنا۔ (۱۸) وضو کی مسنون دعائیں پڑھنا۔

وضو توڑنے والی چیزیں

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وضو توڑنے والی چیزیں چار ہیں۔ (۱) دونوں مقامات سے کسی چیز کا خارج ہونا۔

(۲) دیوانگی، غشی یا نیند کے سبب عقل کا زائل ہونا البتہ اگر سرین زمین پر اس طرح گڑے ہوں کہ کوئی راستہ کشادہ نہ رہے تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔

(۳) غیر محرم مرد یا عورت کا ایک دوسرے کو چھونا۔

(۴) شرمگاہ کو ہاتھ لگانا۔ اس سلسلے میں چند اور مسائل ہیں۔

اگر کسی شخص کا ختنہ ہوا ہے اور اسی وجہ سے اس نے اپنے آلہ تناسل کو ہاتھ لگایا ہے تو بھی اس کا وضو جاتا رہے گا۔ اس لیے کہ ہاتھ لگانا پایا گیا البتہ اگر کسی اور چیز کے ذریعے لمس کیا تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اگر دو مختون (ختنہ شدگان) ایک دوسرے کے آلہ تناسل کو لمس کریں تو کسی کا وضو باطل نہ ہوگا۔ البتہ اگر ایک کا لمس شدہ عضو دوسرے سے مختلف ہے تو ان میں ایک کا وضو (بغیر تعیین) ٹوٹ جائے گا لیکن اگر دونوں اکیلے نماز پڑھ لیں تو جائز ہے۔ البتہ ایک دوسرے کے پیچھے ان کی نماز صحیح نہ ہوگی۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب میں لمس یا مس، سے وضو نہیں ٹوٹتا نہ ہی ان کے نزدیک نیند سے وضو ٹوٹتا ہے۔ البتہ اگر کروٹ کے بل سو گیا تو وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ان کے نزدیک کوئی ناپاک چیز خواہ کہیں سے نکلے ناقض وضو ہے۔ صرف دو مقامات سے نکلنے کی کوئی پابندی نہیں ہے۔ آپ کے نزدیک رکوع و سجود والی نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ البتہ نماز جنازہ میں قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹتا کہ وہ رکوع و سجود والی نماز نہیں ہے۔

جو عورت ماہواری ایام کے دن بھول جائے وہ روزے کس طرح قضا کرے۔ امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کے مسلک میں اس کا طریقہ یہ ہے کہ مہینہ کو دو دو نصف کر کے پہلے نصف میں ایک روزہ رکھے پھر افطار کرے یعنی روزہ نہ رکھے۔ پھر اسی نصف میں ایک اور روزہ رکھے۔ اس کے بعد دوسرے نصف میں اتنے روزے رکھے جتنے اس نے پہلے نصف میں دو روزوں کے درمیان افطار کیے تھے۔ اس وقت یقیناً ایک روزے کی قضا ہو جائے گی کیونکہ ایام کا وقت یا مہینے کا نصف اول ہوگا یا وسط ہوگا یا نصفِ آخر اگر پہلا نصف ہے کو سولہ کو ختم ہوئے ہوں گے اور سترہویں تاریخ کو طہر شروع ہوا ہوگا۔ اور اگر دوسرا نصف ہے تو اس نصف کا دوسرے دن طہر ہوگا بہر حال ایک روزے کی قضا ضرور ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر اس پر دو روزوں کی قضا واجب ہے تو انہیں دگنا کر کے ان کے ساتھ دو دن اور ملالیں۔ یہ چھ دن ہو جائیں گے۔ پس مہینہ کے پہلے نصف میں تین دن متواتر روزے رکھے۔ پھر دوسرے نصف کے پہلے تین دن روزے رکھے۔ اس طرح دو روزوں کی قضا یقیناً ہو جائیگی اور اگر اس نے چودہ روزوں کی قضا کرنی ہے تو چودہ کو دگنا کر ان میں دو اور ملائے۔ اس طرح تین روزے رکھے۔ اس صورت میں بھی چودہ روزوں کا بوجھ یقیناً اس کے سر سے اتر جائے گا۔

رہی یہ بات کہ متحیرہ (ماہواری ایام کے دن بھولنے والی) نمازیں کس طرح ادا کرے۔ متحیرہ نماز یا تو اول وقت میں ادا کرے گی یا آخری وقت میں یا ادا ہی نہیں کرے گی۔ اگر آخری وقت گزارے گی تو اس سے کوئی نماز فوت نہ ہو گی اس لیے کہ اگر حیض اول وقت ظاہر ہوا ہے تو پہلی نماز درست ہو جائے گی اور اگر اول وقت ظاہر نہیں ہوا تو آخری وقت ظاہر ہوا ہوگا یا نہ ہوگا اگر آخری وقت ظاہر ہوا ہے تو دوسری نماز درست ہو جائے گی اور اگر ظاہر ہی نہیں ہوا تو وہ نماز خود اس پر واجب ہی نہیں ہوئی، اسی طرح اگر پہلے وقت نماز ادا کرے اور دوسرے پندرہ روز کے گزرنے سے پہلے اس نماز کا اعادہ کرے یعنی دو بار پڑھے تو اس کا فرض ادا ہو جائے گا کیونکہ اگر حیض پہلے وقت ظاہر ہوا ہے تو وہ نماز صحیح ہو جائے گی۔ اور اگر ظاہر نہیں ہوا ہے یا آخری وقت بند ہو گیا ہے یا بند نہیں ہوا ہے۔ اگر بند ہو گیا ہے یا پندرہ روز نہیں آیا تو وہ نماز جب ان پندرہ دنوں میں ادا کی جائے گی تو صحیح ہو گی، اگر بند نہیں ہوا تو سرے سے نماز

اس پر واجب ہی نہیں ہوئی۔ لیکن اگر اول وقت نماز نہ گزارے اور نہ آخری وقت اس کا اعادہ کرے اور نہ ان پندرہ دنوں میں ادا کرے تو اس نماز میں حیض ظاہر ہو جانے کے باعث فساد کا اندیشہ ہے اس لیے کہ جب اس نے اول وقت نماز ادا کی ہے اور حیض اس نماز کے درمیان ظاہر ہوا ہے تو وہ نماز صحیح ہو گئی بلکہ فاسد ہونے کا احتمال حیض کے بند ہو جانے کے سبب ہوا کیونکہ جب طہر نماز کے بعد حاصل ہوا، تو اس نماز کا اعادہ اس پر واجب ہوا، اگر یہ احتمال صبح کو پیدا ہوا ہے تو صبح کی نماز کی قضا واجب ہو گی اور اگر ظہر و عصر کے وقت ہوا ہے تو ہو سکتا ہے کہ حیض دن کے آخری حصے میں بند ہوا ہو کہ ظہر و عصر کی نماز کا وقت اس کو نہ ملا ہو، پہلی صورت میں ایک نماز قضا کرے اور دوسری صورت میں دو نمازیں۔ اگر متحیرہ وقت کے درمیان نماز ادا کرے تو اس صورت میں فساد کا احتمال دو وجہ سے ہو گا۔ ایک ظہور حیض دوسرا انقطاع حیض ہو سکتا ہے کہ وہ دو نمازیں جو باطل ہوئی ہیں ایک جنس سے ہوں۔ اس طرح دو دن کی نمازوں کی قضا لازم ہو گی۔ یہ بات معلوم ہوئی تو ہم کہتے ہیں نماز اور روزہ کی قضا ایک جیسی ہے فرق صرف اتنا ہے کہ روزہ کا زمانہ ایک دن ہے اور نماز کا وقت اتنا جس میں ایک نماز ادا کر سکیں۔

اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ جو نمازیں متحیرہ قضا کرے گی۔ وہ ایک جنس سے ہوں گی یا مختلف قسم کی اگر وہ تمام ایک ہی جنس کی ہیں مثلاً ظہر کی سو نمازیں اس پر واجب ہیں، تو ان کو دو گنا کرے اور دو نمازیں ظہر کی ان پر مزید بڑھا دے۔ یہ تمام دو سو دو ہو جائیں گی۔ مہینے کے پہلے نصف میں ایک سو ایک نماز ادا کرے اور دوسرے نصف کے شروع میں ایک سو ایک باقی نمازیں ادا کرے۔ اس طرح وہ فرائض سے سبکدوش ہو جائے گی۔ کیونکہ ماہواری یا تو پہلی نماز میں ظاہر ہو گی یا اس کے پندرہ دن بعد یا ان نمازوں میں ظاہر ہو گی جو دوسرے نصف میں ہیں۔ اگر پہلے نصف کی پہلی نماز میں ظاہر ہوئی تو دوسرے نصف میں ماہواری نہیں ہو گی۔ اور اگر پہلے نصف کی دوسری نماز میں ظاہر ہوئی تو دوسرے نصف کی تمام نمازوں میں ماہواری نہیں ہو گی پہلے نصف کی پہلی نماز درست ہو گی اور باقی سب باطل اور دوسرے نصف کی پہلی نماز باطل ہو گی اور باقی درست، اور اگر دوسرے نصف کی پہلی نماز میں ماہواری ظاہر ہوئی تو پہلے نصف میں نہیں ہو گی۔ اس وقت سو نماز

صحیح ہوگی۔

اگر یہ نمازیں مختلف ہیں تو اس کا طریقہ یہ ہے مثلاً اگر بیس دنوں کی سو نمازیں قضا کرنی ہیں تو پہلے سو نمازوں کو دگنا کر کے دو دنوں دس نمازیں ان کے ساتھ ملائے۔ اب ہر جنس سے بیس نمازیں مہینہ کے آغاز میں ادا کرئے دس نمازیں پہلے نصف کے پندرہ دنوں تک پڑھے پھر اس مہینہ کے دوسرے نصف کے آغاز میں ایک ساعت جس میں ایک نماز پڑھ پڑھ سکیں گزر جائے تو ان سو نمازوں کا پھر اعادہ کرے تو لازماً اس کے فرائض مکمل ہو جائیں گے کیونکہ اگر نصف اول کے آغاز میں ماہواری ظاہر ہوئی ہے یا دوسرے نصف کی پہلی ساعت میں ظاہر ہوئی ہے تو وہ سو نماز جو اس نے اس کے بعد پڑھی ہے درست ہوگی اور اگر دوسری ساعت میں ظاہر ہوئی ہے تو دوسرے نصف کی پہلی نماز میں ماہواری نہیں ہوئی پہلے نصف میں ایک نماز اور دوسرے نصف میں نو نمازیں درست ہوں گی۔ اور اگر پہلے نصف کی آخری نصف میں ظاہر ہوئی ہے تو دوسرے نصف کی ننانوے نمازوں میں نہیں ہوگی۔ آخری نماز درست ہوگی۔ اگر پہلے نصف کی آخری نماز میں ماہواری ختم ہوئی ہے تو دوسرے نصف کی ننانوے نمازوں میں ظاہر ہوگی۔ کیونکہ اس نصف میں صرف ایک ہی ساعت فارغ رہی ہے۔ پس اس روز دونوں نمازیں صحیح نہیں ہوں گی۔ ہو سکتا ہے کہ وہ دونوں ایک ہی جنس سے ہوں۔

ناسیہ کے احکام ناسیہ وہ عورت ہے جسے ماہواری کے وقت کی مقدار تو یاد ہے مگر یقینی طور پر یاد نہیں۔ ایسی عورت کے لیے حکم دو طرح پر ہے۔ اگر بھولے ہوئے دن ان دنوں کے نصف سے جن میں داخل ہیں زیادہ ہوں تو ان زائد دنوں کے ساتھ ان کا دگنا ملا کر اسی کو ماہواری کا اوسط وقت سمجھ لینا چاہیے۔ مثلاً اگر عورت یہ کہے کہ چاند کے پہلے عشرہ میں ہمیشہ سات روز حیض آیا کرتا ہے اب دس کا نصف پانچ ہیں دو زائد ہوئے اور دو کا دگنا چار ہیں۔ یعنی مجموعی طور پر چھ ہوئے۔ اب یہی چھ دن یقینی طور پر ماہواری کا وقت ہے۔

سوالات

جو نابالغ صبح سے کچھ پہلے بالغ ہو گیا اس پر نماز فرض ہوئی یا نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بلوغت ماہواری کی علامت سے ظاہر ہوئی ہے تو نماز فرض نہیں ہوئی اور اگر بلوغت کسی دوسرے آثار سے ظاہر ہوئی ہے تو نماز فرض ہو گئی۔

سوال۔ کیا کوئی قاضی دعویٰ کے بغیر گواہی سن سکتا ہے۔

جواب۔ طلاق اور عتاق میں سن سکتا ہے۔ اگر کسی شخص نے استنجا پانی کی بجائے ڈھیلوں کے ذریعے کیا ہے اور اس کا وضو بھی ہے۔ اب وہ پاک پانی میں گر پڑا تو وہ نماز نہیں پڑھ سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ وہ پانی میں گرا تو نجاست کے اثرات اس کے کپڑوں میں سرایت کر گئے لہٰذا نماز نہیں ہو گی۔

علم الفرائض

اسباب وراثت وراثت تین چیزوں سے ثابت ہوتی ہے (۱) قرابت (۲) زوجیت۔ (۳) ولاء۔ اسی طرح تین چیزیں وراثت سے محرومی کا سبب بنتی ہیں۔ (۱) رق (غلامی) (۲) قتل ناحق (۳) اختلاف دین۔ مردوں میں دس وارث ہیں، لڑکا، پوتا۔ اور ان سے نیچے جتنے ہوں، باپ، دادا اور اس لڑی میں اوپر جتنے ہوں۔ بھائی، بھتیجا اور چچا اس سلسلہ میں دور تک ہوں۔ مادری ہوں یا پدری، خاوند، مرد معتق (آزاد کرنے والا) اور عورتوں میں وارث سات ہیں۔ لڑکی، پوتی اور اس لڑی میں دور تک جتنی افراد ہوں۔ ماں، دادی اور اس سلسلے کے افراد بہن۔ عورت معتقہ۔ ورثا کی یہ تعداد امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کے مطابق ہے۔

ذوی الفروض اللہ تعالیٰ کی کتاب میں چھ فرض مقرر ہیں، پہلا نصف یعنی آدھا حصہ۔ یہ پانچ شخصوں کے لیے ہے۔ صلبی لڑکی وہ نہ ہو تو پوتی، بہن، مادر پدری۔ بہن پدری، خاوند اگر لڑکا اور پوتا نہ ہو، دوسرا چوتھا حصہ (ربع) یہ دو شخصوں کے لیے ہے جبکہ خاوند کا لڑکا یا پوتا موجود ہو۔ چوتھا ثلثان یعنی دو تہائیاں اور یہ چار شخصوں کے لیے ہیں دو لڑکیاں صلبی یا ان سے زیادہ دو پوتیاں یا زیادہ پانچواں ثلث یعنی ایک تہائی اور یہ دو شخصوں کے لیے ہے۔ ماں کے لیے جبکہ مرنے والے کا نہ لڑکا ہو نہ پوتا نہ بہن ہو اور نہ بھائی یا دو بہنیں ہوں یا دو بھائی اور دو لڑکے مادری خواہ بھائی ہوں خواہ بہنیں۔ چھٹا سدس یعنی چھٹا حصہ یہ سات شخصوں کے لیے ہے۔ باپ جب مرنے والے کا لڑکا یا پوتا موجود ہو۔ اسی طرح دادا بھی ہے ماں جب کہ مرنے والے کا لڑکا یا پوتا موجود ہو یا دو بھائی یا دو بہنیں یا زیادہ جدہ یا جدات۔ پوتیاں جبکہ میت کی ایک صلبی لڑکی ہو، ایک بہن پدری جب کہ ایک بہن مادری اور پدری موجود ہو ماں کی اولاد میں سے کوئی موجود ہو۔

تین شخصوں کے ہونے سے مادری پدری اولاد محروم ہوجاتی ہے، باپ، لڑکا، پوتا۔ اگر یہ تین موجود ہیں یا ان میں ایک دو موجود ہیں تو اولاد پدری اور بھائی پدری سے وراثت ساقط ہوجاتی ہے۔ اولاد مادری چار شخصوں کی وجہ سے محروم وراثت ہوجاتی ہے، باپ، دادا، لڑکا، پوتا، پوتی لڑکے اور دو لڑکیوں سے محروم الارث ہوجاتے ہیں۔ نانی ماں کی موجودگی اور دادا دادی باپ کی موجودگی سے محروم ہوجاتے ہیں۔

مسائل فرائض

فرائض مسائل سات ہیں۔ ان میں سے چار عول[1] نہیں کرتے اور تین عول کرتے ہیں جو عول نہیں کرتے ان میں سے پہلا یہ ہے کہ مسئلہ میں دو نصف یا ایک نصف اور کچھ باقی ہو اصل مسئلہ دو سے ہے اور عول نہیں کرتا۔ دوسرا یہ کہ مسئلہ میں ثلث اور کچھ باقی یا دو ثلث اور باقی یا ایک ثلث ہو۔ اصل مسئلہ تین سے ہے اور عول نہیں کرتا تیسرا یہ کہ مسئلہ میں ربع اور باقی یا ربع اور نصف و باقی ہو اصل مسئلہ آٹھ سے ہے اور عول نہیں کرتا۔ جو مسئلے عول کرتے ہیں ان میں سے پہلا یہ ہے کہ مسئلہ میں سدس اور باقی یا سدس اور ثلثان اور باقی یا نصف اور ثلث و باقی یا نصف اور ثلثان و باقی۔ اس مسئلہ کا اصل چھ سے ہے اور سات یا نو یا دس پر عول کرتا ہے اس سے زیادہ پر نہیں۔ دوسرا یہ کہ مسئلہ میں ربع اور سدس و باقی یا ربع اور ثلث و باقی یا ربع ثلثان اور باقی ہو اصل بارہ سے ہے اور تیرہ پندرہ یا سترہ سے زیادہ پر عول نہیں کرتا۔ تیسرا یہ کہ مسئلہ میں ثمن، سدس اور باقی یا ثمن یا ثلثان اور باقی ہو اس مسئلہ کا اصل چوبیس سے ہے اور ستائیس پر عول کرتا ہے اور کسی عدد پر عول نہیں کرتا۔

شناخت اعداد

جو دو عدد فرض ہیں وہ ایک دوسرے کے متماثل ہوں گے یا نہ ہوں گے اگر متماثل نہ ہوں اور کم عدد زیادہ کو شمار کر جائے تو ان دو عددوں کا نام ہے اگر کم زیادہ کو شمار نہ کرے اور نہ کوئی تیسرا عدد ان دو عددوں کو شمار کرے تو ان کو متوافقان کہا جاتا ہے۔ اگر کوئی تیسرا عدد ان دو کو شمار کرے تو ان کا نام متباُئنان ہے

---

[1] یہ علم میراث کی ایک اصطلاح ہے۔ اس کے معنی زیادہ کرنے اور بڑھانے کے ہیں۔

اور جزو وفق معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ کم کو زائد سے گھٹاتا جائے۔ یہاں تک کہ وہ دونوں برابر ہو جائیں۔ اگر یہ برابری ایک پر حاصل ہو تو ان کی موافقت نصف پر ہوگی اور اگر تین پر حاصل ہو تو ان کی موافقت ثلث پر ہوگی اور اسی پر باقی قیاس کر لینی چاہیں۔

مسائل فرائض کی تصحیح

تصحیح کی شرط یہ ہے کہ یہ تصحیح ایسے طور سے ہو جس کے سہام میں کسر واقع نہ ہو اب کسر ایک گروہ پر ہوتی یا دو تین چار پر اس سے زیادہ پر نہ ہوگی اگر ایک گروہ پر ہو تو سہام اور اصل کے درمیان اگر موافقت نہ ہو تو اصلی عدد کو اس مسئلہ میں ضرب دینا چاہیے جو حاصل نکلے گا اس سے مسئلہ درست ہو جائے گا اور اگر ان کے مابین موافقت ہو اصلی عدد کو بقدر وفق واپس لاکر پھر وافق کو اصل مسئلہ میں ضرب دینا چاہیے۔ لیکن اگر کسر دو گروہوں پر ہے تو ہر ظاہر کے سہام کو ان کے اصل کے ساتھ دیکھنا چاہیے اگر دونوں باہم موافق نہ ہوں تو انہیں چھوڑ دینا چاہیے اور اگر موافق ہوں تو جزو وفق لے کر ان دو عددوں میں دیکھنا چاہیے۔ اگر وہ دونوں ایک دوسرے کے مقابل ہوں تو ایک کو گرا دینا چاہیے اور دوسرے کو اصل مسئلہ میں ضرب دینا چاہیے۔ پس جو پہنچے گا اس سے مسئلہ صحیح ہو جائے گا اگر وہ دونوں باہم ہوں تو جو کم ہے اس کو گرا کر زیادہ کو اصل مسئلہ میں ضرب دیں گے۔ اگر جو پہنچے گا اس سے مسئلہ کی جزو وافق کو دوسرے میں ضرب دیں جو حاصل ہو اس کو اصل مسئلہ میں ضرب دیں اگر وہ دونوں باہم متبائن ہوں تو ایک کو دوسرے میں ضرب دیں پھر مجموعہ کو اصل مسئلہ میں ضرب دیں۔ اس سے مسئلہ صحیح ہو جائے گا۔

لیکن اگر کسر تین طائفہ پر یا چار طائفہ پر ہو تو ہر طائفہ کے اصلی عدد اور ان کے عدد سہام کو دیکھنا چاہیے جس کو جزو وفق سے موافقت ہو سے آنا چاہیے اور جس کو موافقت نہ ہو وہ چھوڑ دینا چاہیے۔ اس کے بعد جو اعداد متشابہ ہیں انہیں دیکھنا چاہیے ان میں سے ایک پر کفایت کرنی چاہیے۔ اگر متداخل ہوں تو جو کم ہو اس کو گرا دینا چاہیے۔ اور اکثر پر کفایت کرنی چاہیے اور اگر وہ موافق ہو تو جزو وفق کے ساتھ لانا چاہیے اور ان وافقوں کو ایک دوسرے میں ضرب دینی چاہیے۔ پھر اس عدد کے ساتھ ضرب دینی چاہیے جس کو ہم نے اپنے حال پر چھوڑ رکھا ہے پھر مجموعہ کو اصل کے ساتھ ضرب دینا چاہیے۔ اگر ان اعداد کے درمیان نہ مشابہت ہو اور نہ

تداخل و موافقت تو ہر ایک کو دوسرے میں ضرب دے کر مجموعہ کو اصل میں ضرب دینا چاہیے جو حاصل نکلے اس سے مسئلہ صحیح ہوگا۔

سوال :۔ ایک شخص چوبیس ۲۴ دینار چھوڑ کر فوت ہوا اس کے ورثا چار قسم کے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کو ایک ایک دینار آیا صورت مسئلہ کس طرح ہوگی۔

جواب :۔ متوفی کی تین بیویاں، چار دادیاں، سولہ لڑکیاں اور ایک مادری و پدری بہن ہے۔ بیویوں کو آٹھواں حصہ یعنی تین دینار ملے یعنی ہر بیوی کو ایک ایک دینار ملا۔ لڑکیوں کو دو تہائیاں ملیں جو سولہ دینار ہوتے ہیں۔ گویا ہر لڑکی کو ایک ایک دینار ملا۔ دادیوں کو چھٹا حصہ ملا۔ یعنی چار دینار گویا انہیں فی کس ایک ایک دینار ملا۔ رہ گیا ایک دینار وہ بہن کو مل گیا۔

سوال :۔ ایک شخص نے ترکہ میں بیس دینار اور بیس درہم چھوڑے اس کے آٹھ ورثا میں سے چار بیویوں کو فقط ایک دینار اور ایک درہم ملا۔ صورت مسئلہ کس طرح ہوگی۔

جواب :۔ یہ شخص چار بیویاں، دو بہنیں مادری اور دو بہنیں پدری چھوڑ گیا ہے۔ بیویوں کو چوتھائی دو مادری بہنوں کو ایک ثلث اور دو پدری بہنوں کو دو ثلث ملیں گے۔ اب وہ عدد جس پر ربع، ثلث اور ثلثان تقسیم ہو بارہ کا عدد ہے جو پندرہ پر عول کرتا ہے چنانچہ بیویوں کو پندرہ کا پانچواں حصہ یعنی چار دینار چار درہم ملیں گے۔ ہر بیوی کو ایک دینار اور ایک درہم ملا۔

سوال :۔ ایک شخص نے ورثا میں بیوی اور سات سالے چھوڑے وہ کونسی شکل ہے جس میں اس کی بیوی اور سالوں کے درمیان جائیداد برابر تقسیم ہوگی۔

جواب :۔ اس کی صورت کچھ یوں ہے کہ متوفی نے جس عورت سے نکاح کیا۔ متوفی کے لڑکے نے اس عورت کی ماں سے نکاح کر لیا جس سے اس کے سات لڑکے ہوئے پھر لڑکا بھی فوت ہو گیا۔ اب وہ سات لڑکے جو متوفی کے پوتے ہیں اس کے سالے بھی ہوئے کیونکہ وہ اس کی بیوی کے بھائی (مادری اعتبار سے) ہوئے۔ اب ان میں جائیداد برابر تقسیم ہوگی۔

علم الوصایا

مقدار وصیت اگر کوئی معین وارث موجود ہے تو تمام جائیداد کی وصیت صرف ثلث (تہائی) میں نافذ ہو سکتی ہے۔ اگر وارث کوئی نہ ہو تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک میں اس وقت بھی وصیت تہائی میں نافذ ہوگی۔ باقی جائیداد عام مسلمانوں کی ملکیت ہے البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں کل جائیداد کی وصیت صحیح ہوگی اور نافذ ہو جائے گی۔ ان کے نزدیک وارث کی موجودگی میں ساری جائیداد کی وصیت نافذ العمل ہونے کی وجہ یہ تھی کہ وارث کو نقصان نہ پہنچے جس صورت میں وارث سرے سے موجود ہی نہیں نقصان کا احتمال موجود ہی نہیں لہٰذا کل جائیداد کی وصیت صحیح ہوگی۔

مالدار شخص کے لیے ثلث میں وصیت کرنا مستحب ہے جب کہ متوسط درجہ کے شخص کے لیے ثلث سے کم میں وصیت کرنا مستحب ہے البتہ فقیر یا مسکین کے لیے وصیت نہ کرنا بہتر ہے۔

وصیت کی کیفیت زبان سے جو وصیت کی جائے اس کے صحیح اور جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اگر وصیت اشارے سے کی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ درست نہیں ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک درست ہے جس کے حق میں وصیت کی جا رہی ہے اس کا وصیت کو قبول کرنا بھی وصیت کے جائز ہونے کے لیے شرط ہے۔ اگر وہ وصیت کو قبول نہ کرے تو اس کی کئی صورتیں ہیں، مثلاً وصیت کرنے والے کی زندگی میں قبول نہ کرے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ یہ کہ وصیت کرنے والے کی موت کے بعد اور مال پر قبضہ کرنے سے پہلے قبول نہ کرے، یہ صحیح ہے۔

وصیت شدہ مال کی مالیت کا بڑھ جانا وصیت شدہ مال یا جائیداد بڑھ جانے کی دو صورتیں ہیں۔ متصل اور منفصل،

پھر یہ دونوں دو اقسام پر مشتمل ہیں۔ ایک یہ کہ وصیت کرنے والے کی زندگی میں جائیداد یا مال (وصیت شدہ) کی مالیت، قیمت بڑھ جائے۔ دوسری یہ کہ وصیت کرنے والے کی موت کے بعد یہ صورت حال پیدا ہو اگر یہ بڑھوتری (متصل) وصیت کرنے والے کی زندگی میں ہو جائے تو وہ یا تو ثلث کے اندر اندر رہے گی یا اس سے زائد ہو جائے گی۔ اگر یہ زیادتی ثلث کے اندر رہے تو تمام کی تمام وصیت کے مطابق وصیت کردہ شخص کو دی جائے گی اور اگر یہ بڑھوتری ثلث سے بڑھ جائے تو بقدر ثلث وصیت کردہ شخص کی اور باقی جائیداد ورثا کی ہو گی۔

مثلاً کسی شخص نے اپنے غلام کی کسی کے لیے وصیت کر دی۔ اس غلام کی قیمت سو دینار تھی۔ اب وصیت کرنے والے کی زندگی ہی میں غلام کی قیمت بڑھ کر دو سو دینار ہو گئی۔ غلام کے علاوہ باقی ترکہ کی قیمت سوا چار سو دینار ہے۔ اس صورت میں چونکہ غلام کی قیمت کل مال کی تہائی بنتی ہے اس لیے وصیت جائز اور نافذ ہو گی لیکن اگر باقی ترکہ سو دینار ہے تو اس صورت میں غلام کی قیمت یعنی سو دینار وصیت شدہ شخص کو دیا جائے گا۔ کیونکہ یہ نصف کل مال کا ثلث بن رہا ہے۔

اگر یہ بڑھوتری وصیت کرنے والے کی موت کے بعد ہوئی ہے تو تمام کی تمام وصیت کیے جانے والے کے حوالے کی جائے گی۔ اگر یہ بڑھوتری یا زیادتی منفصل ہے جیسے جانور تھا اس نے بچہ دیا یا درخت تھا وہ ثمر لایا، یا غلام تھا اسے کہیں سے خزانہ مل گیا یا کسی نے اسے کوئی چیز ہبہ کی یا اس نے اپنے کسب سے کوئی چیز پیدا کر لی۔ یہ بڑھوتری اگر وصیت کرنے والے کی زندگی میں ہوئی ہے تو یہ ساری وصیت کرنے والے کی ہو گی اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثا کو ملے گی اور اگر وصیت کرنے والے کی موت کے بعد مگر وصیت قبول سے پہلے ہوئی ہے تو اس بارے میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔

ایک شخص نے وصیت کی کہ میری موت کے بعد میری جائیداد میں سے ایک لڑکے کے حصے کے برابر فلاں شخص کو دے دینا اور جو باقی بچے اس کا آٹھواں حصہ فلاں شخص کو دے دینا، اس مسئلے کے استخراج کے کئی طریقے ہیں، اور ہم اس جگہ صرف دو طریقے بیان کرتے ہیں پہلا طریقہ دینار و درہم کا ہے۔ مثلاً ہم اس مال کا ایک نصیب اور آٹھ سہم فرض کر لیں۔ نصیب

نصیب والے کو دیں اور ایک سہم اس کو دیں جس کو آٹھواں حصہ دینا تھا، سات سہم جو باقی ہیں اس سے ہر ایک لڑکے کو دو سہم اور ثلث دیں، اس سے معلوم ہوا کہ اس نصیب کی مقدار صرف یہی تھی، تمام مال دس سہم اور ایک سہم کے دو ثلث ہوئے جن کو مخرج یعنی تین سے ضرب دیں تو اکیس ہوں گے پھر نصیب کو جو دو ثلث ہیں تین میں ضرب دے کر اور سات بنا کر نصیب والے کو دے دیں گے۔ اس حساب سے ہر لڑکے کو سات ملیں گے کل اٹھائیس ہوں گے ایک کو تین میں ضرب دے کر دہ تین ثمن (آٹھویں حصے) والے کو دے دیں گے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ تمام جائیداد کو خط ؤ۔ ب اور اس حصے کو خط ؤ۔ ج فرض کریں گے۔ پھر خط ؤ۔ ب کو آٹھ پر تقسیم کریں گے۔ ان میں سے ایک قسم ثمن والے کو دیں گے باقی سات بچیں گے۔ اب ہر لڑکے کو ایک سہم اور ایک ثلث ملے گا۔

ایک شخص کی دو لڑکیاں ہیں اور اس نے وصیت کی کہ ایک لڑکی کے حصے جتنا مال فلاں شخص کو دے دیا جائے۔ اور اس حصہ کے بعد ثلث سے جو کچھ بچے اس کا چوتھا حصہ (ربع) فلاں شخص کو دے دیا جائے۔ یہ مسئلہ درہم و دینار کی شکل میں اس طرح واضح ہوگا کہ مثلاً ثلث مال ایک نصیب اور چار سہم ہیں اور جب ایک نصیب اور ایک سہم ساقط کریں تو تین سہم باقی رہ جائیں گے ان کو دو ثلث کے ساتھ ملائیں گے تو کل دو نصیب اور گیارہ سہم ہوئے جو پانچ نصیب کے برابر ہیں جو کہ ایک لڑکی اور دو لڑکوں کا حصہ ہے۔ دو نصیب دو نصیب والے کو دیے گیارہ سہم بچ گئے جو تین نصیب کے برابر ہیں اور ایک نصیب تین چار دانگ ہیں ہم نے ثلث مال کو ایک نصیب اور چار سہم فرض کیا تھا۔ پس ثلث مال سات نصیب اور چار دانگ ہوئے۔ کل جائیداد تیئس نصیب ہوئے اور ثلثین جو تین کی ضرب سے اُنہتر ۶۹ ہوتے ہیں پس اس نصیب کو جو ثلث ہے۔ اس عدد میں جو کہ اصل مسئلہ ہے ضرب دیں گیارہ ہوں گے۔ یہی نصیب ہے۔

اور خط کے ذریعے سے تمام مال کو خط ؤ۔ ب فرض کریں اور ؤ۔ ج کو ثلث مال فرض کریں۔ ا۔ ۱۱۔ ا۔ ۶۱ ؤ۔ ج۔ ب اور خط ؤ۔ ج سے ؤ۔ ک نصیب والے کو دے دیں اور باقی کو جو ک۔ ج ہے چار پر تقسیم کریں گے اور ہر ایک کا دگنا وصیت کیے جانے والے

شخص کو دیں گے ۔ ۵۔ ج بچ جائے گا اسے جیب ج ۔ ب کے ساتھ ملائیں گے تو کل دو نصیب اور گیارہ سہم ہوں گے جو پانچ کے برابر ہوتے ہیں ۔ ایک نصیب کو دو نصیب کے ساتھ ساقط کریں گے تو تین نصیب گیارہ قسموں کے برابر ہوں گے ۔ ہر نصیب تین اور چار دانگ ہو گا اور خط ۵ ج ایک نصیب اور چار سہم ہوتے ہیں ۔ پس خط ۵ ۔ ج سات اور چار دانگ ہوں گے جن کو مخرج کسر میں جو تین ہیں ضرب دیں تو اٹھتر ہوں گے ۔

جذروں کی وصیت

ایک شخص کے پانچ لڑکے ہیں ، اس نے وصیت کی کہ میرے بھائی کو ایک لڑکے کے حصہ کے برابر جائیداد ملے اور میرے چچا کو میرے بھائی کی وصیت کا جذر ملے اور میرے ماموں کو میرے چچا کی وصیت کا جذر ملے اور فلاں غیر شخص کو میرے ماموں کی وصیت کا جذر ملے تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس نصیب کو ایک ایسا عدد فرض کیا جائے جس کا جذر ہو اور اس جذر کا بھی جذر ہو اور پھر اس جذر کا بھی جذر ہو، یہ کم از کم دو سو چھپن ہیں ۔ اس کو بھائی کی وصیت بنایا اور اس کا جذر سولہ ہیں ، اس کو چچا کی وصیت بنایا اس کا جذر چار ہیں اس کو ماموں کی وصیت بنایا اس کا جذر دو ہیں اس کو غیر کی وصیت قرار دیا ۔ ان نصیبوں کو جمع کیا تو ایک ہزار دو سو اسی ہوں گے ، دوسری وصیتوں کو بڑھائیں گے تو ایک ہزار پانچ سو اٹھاون ہو جائیں گے ۔

سوال :۔ اگر کوئی شخص مرض الموت میں غلام آزاد کرے اور غلام کی قیمت ثلث مال سے زائد نہیں ہے تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا یا نہیں ۔

جواب :۔ اگر نقد مال دو ثلث ہے تو غلام آزاد ہو جائے گا ورنہ نہیں ۔

سوال :۔ ایک شخص نے وصیت کی کہ فلاں آدمی کو لڑکے کے نصیب کے برابر دیا جائے جو لڑکا ہونے کی صورت میں اسے ملتا اور فلاں دوسرے شخص کو بھی لڑکے کے نصیب کے برابر دیا جائے گا ۔ اگر لڑکا ہوتا ، یہ صورت کس طرح ہو گی ۔

جواب :۔ پہلی صورت میں لڑکا فرض کرنا چاہیے ۔ گویا وہ موجود ہے اور اس کے نصیب کے برابر وارثوں کے سہام پر زیادہ کر دینا چاہیے ۔ یہاں تک کہ اگر اس کے دو لڑکے ہوں تو یہ وصیت ربع (چوتھائی) مال میں نافذ ہو گی اور اگر تین لڑکے ہوں اور وہ وصیت کرے

کہ چوتھے لڑکے کے نصیب کے برابر دیا جائے تو وصیت خمس مال میں نافذ ہو گی اور دوسری صورت میں اگر اس کے دو لڑکے ہوں اور تیسرے لڑکے کے نصیب کے برابر کی وصیت کر گیا ہے تو وصیت ثلث مال میں نافذ ہو گی۔ اور اگر تین لڑکے ہوں اور چوتھے لڑکے کے نصیب کے برابر کی وصیت کی تو یہ وصیت ربع مال میں نافذ ہو گی۔

سوال:۔ متوفی نے کسی شخص کے بارے میں وصیت کی کہ اسے ایک اور دس کا مابین دیا جائے اور دوسرے کو دس اور بیس کا مابین دیا جائے۔ اس کی کیا صورت ہو گی۔

جواب:۔ پہلی صورت میں آٹھ میں اور دوسری میں نو میں وصیت نافذ ہو گی۔

تفسیر

تفسیر بسم اللہ واضح رہے کہ اسم، مسمٰی اور تسمیہ تین الگ الگ چیزیں ہیں۔ اسم اس آواز کا نام ہے جو کسی چیز پر دلالت کرے۔ البتہ اس چیز کے زمانے کا تعین ذہن میں نہ آئے۔ مسمٰی وہ چیز ہے جس پر یہ آواز دلالت کر رہی ہے۔ گویا اسم غیر مسمٰی ہوا اور تسمیہ اس آواز کا اس چیز کے لیے وضع کرنا ہے لہٰذا اسم غیر تسمیہ ہوا۔

اللہ اصل میں الٰہ تھا اس کا ہمزہ ساقط کر کے اس کی بجائے الف لام زیادہ کیا اس لیے ندا کے وقت یا اللہ کہا جاتا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا خاص ذاتی نام ہے جب دوسرے تمام اسماء صفاتی ہیں تو لازمًا یہ نام ذاتی ہے۔

رحمٰن اور رحیم کا مادہ رحمت ہے اور رحمت عربی زبان میں رقت دل کو کہا جاتا ہے۔ چونکہ یہ معنی ذات الٰہی کے لیے ممکن نہیں ہے اس لیے یہاں اس سے مراد ارادۂ خیر ہے۔ رحمٰن میں رحیم کی بہ نسبت زیادہ مبالغہ پایا جاتا ہے۔ یہاں یہ اعتراض درست نہ ہو گا کہ اگر ایسے ہے تو پھر رحیم کو رحمٰن سے پہلے لانا چاہیے تھا اس لیے کہ رحمٰن اسم ذات سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے جبکہ رحیم میں نسبتًا یہ مناسبت کم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ رحمٰن کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کے لیے نہیں ہوتا۔ جبکہ رحیم کا لفظ اس کے غیر پر بھی بولا جاتا ہے اس اعتبار سے رحمٰن کو رحیم پر مقدم کرنا مناسب تھا۔

حروف مقطعات یہ وہ حروف ہیں جو بعض سورتوں کے آغاز میں آئے ہیں۔ تین سورتوں کے آغاز میں صرف ایک ایک حرف آیا ہے۔ اور وہ ہیں۔ ص۔ ق۔ ن۔ نو سورتوں کی ابتدا میں دو دو حروف آئے ہیں وہ یہ ہیں طٰہٰ۔ طٰس۔ یٰس وغیرہ تیرہ سورتوں کے شروع میں تین تین حروف نازل ہوئے ہیں مثلاً الم۔ الر۔ طسم، دو سورتیں چار چار حروف سے شروع ہوتی ہیں۔ مثلاً المص۔ المر، اور دو سورتوں کی ابتدا میں پانچ پانچ

حروف مقطعات آئے ہیں جو یہ ہیں۔ کہٰیعص، حمعسق۔

حروف مقطعات کے بارے میں علماء کے کئی نظریات ہیں، بعض حضرات ان کی تفسیر اللہ تعالیٰ کے اسماء سے کرتے ہیں۔ مثلاً الم کی تفسیر انا اللہ اعلم سے کرتے ہیں۔ مگر یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ کسی لفظ کا ایسے الفاظ سے تفسیر کرنا جس کے لیے وہ موضوع ہی نہیں ہوا مناسب نہیں ہے۔ اس طرح کوئی تفسیر دوسری تفسیر سے کم درجے کی نہ ہوگی بلکہ ایسی تفسیروں سے ذہن اس طرف جائے گا کہ قرآن مجید کے معانی و مطالب میں عقل کا کوئی دخل نہیں ہے اور اس طرح بے شمار باطل تاویلات کا راستہ کھل جائے گا۔

بعض علماء کے خیال میں یہ حروف قسمیہ ہیں یعنی ان کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے قسم اٹھائی ہے لیکن یہ بات بھی دل کو نہیں لگتی۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کی اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کئی مقامات پر حروف مقطعات کے بعد قسم کے اور حروف بھی وارد ہوئے ہیں۔ ایک ہی مقام پر قسم کے دو دو حروف لانے کی کیا ضرورت ہو سکتی ہے۔ کچھ اور صاحبان کے نزدیک ان حروف کو شروع میں لانے سے مقصود یہ ہے کہ سامعین کو اعجاز قرآن پر متنبہ کیا جائے یعنی نظم و نثر دونوں حروف تہجی ہی سے مرکب ہوتے ہیں اور فصحائے عرب انہی حروف سے اپنی نظم و نثر کو ترتیب میں کمال رکھتے تھے پھر باوجود اس قدرت کے وہ قرآن مجید جیسی نثر پر قادر نہ ہو سکے تو ظاہر ہے کہ قرآن کسی بشر کا کلام نہیں ہے۔ کچھ دوسرے حضرات کے نزدیک یہ حروف اس لیے لائے گئے ہیں تاکہ اہلِ عرب اس انوکھے اور منفرد انداز کلام کو سن کر اس کی طرف راغب ہوں کیونکہ یہ لوگ شروع شروع میں کلامِ الٰہی سے بدکتے تھے۔ بعض حضرات کے خیال میں یہ حروف سورتوں کے نام ہیں۔ اور یہی نظریہ زیادہ درست اور صحیح معلوم ہوتا ہے۔

واضح رہے کہ الم میں جو الف ہے وہ ہمزہ کا نام ہے نہ کہ الف ساکن کا، کیونکہ حروف تہجی کے واضع نے تمام حروف کے نام سے پہلے وہی حرف رکھا ہے اور جب اس حرف سے پہلے ہمزہ رکھا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ الف ہمزہ کا نام ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر الف ساکن ہوتا تو حروف تہجی میں ہمزہ کا نام و نشان تک نہ ہوتا اور الف مسمیٰ کے دو نام ہوتے کیونکہ لا میں الف متیہ کا نام ہے اور یہ صحیح نہیں ہے۔ خیال رہے کہ یہ کہنا کہ ن۔و۔ہ۔لا۔ی۔

کہنا غلط ہے صحیح نہیں کیونکہ واضع نے پہلے حروف صحیحہ کے نام جمع کیے اس کے بعد حروف علت کے نام جمع کیے ہیں لہٰذا ن۔ د۔ ہ۔ لا ی۔ کہنا درست ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

کہا گیا ہے کہ ان ھٰذٰان لسٰحِران میں ان ھٰذین کیوں نہیں فرمایا گیا۔ علمائے کرام نے اس کے چھ جواب دیے ہیں۔ پہلا جواب ابن جنی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ھٰذان، ھٰذا کا تثنیہ نہیں ہے کیونکہ ھذا کا تثنیہ ھذا یانِ اور ھذا سین ہوگا جیسے حُبلیٰ کا تثنیہ جلیان، اور جلیین آتا ہے بلکہ یہ ایک علیحدہ اسم ہے جو تثنیہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ حالت رفع میں ھذانِ اور حالت نصب میں ھٰذین آئے گا، لہٰذا اس پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں اِنّ بمعنی نَعَم ہے۔ اس کے بعد کا جملہ مبتدا اور خبر ہے۔ اس اعتبار سے یہ صحیح ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ اسم اِنَّ جو امر و شان کی ضمیر ہے محذوف ہے چوتھا جواب یہ ہے کہ بنو کنانہ کی لغت میں اعراب کی تینوں صورتوں میں تثنیہ اپنی حالت پر برقرار رہتا ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ جیسے جاء الزیدان، مررت بالزیدان، رایتُ الزیدان۔ پانچواں جواب یہ ہے کہ چونکہ ي ثقیل تھی اس لیے الف رہنے دیا، کیونکہ الف ي کے مقابلے میں خفیف ہے جیسے کسی شاعر نے کہا ہے ؎

ان اباھا و ابا اباھا   قد بلغا فی المجد غایتاھا

(بلاشبہ اس کا باپ اور دادا دونوں بزرگی کے کمال کو پہنچ گئے ہیں۔)

اس شعر کا پہلا مصرعہ پانچویں جواب کی دلیل ہے جب کہ دوسرا مصرعہ چوتھے جواب کی چھٹا جواب یہ ہے کہ اس تثنیہ میں تثنیہ کا الف محذوف ہے نہ کہ وصل کا الف اس لیے کہ ھذا کو تثنیہ بنائیں تو دو ساکن الف جمع ہو جاتے ہیں، ایک الف ھذا کا۔ دوسرا الف تثنیہ کا۔ لہٰذا دو ساکنوں کے جمع ہو جانے کی وجہ سے تثنیہ کا الف حذف کر دیا گیا ہے۔

---

[۱] طہٰ ۶۳

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

ارشاد خداوندی ہے۔

هو الذی خلقکم من نفس واحدة وجعل منها زوجها لیسکن الیها فلما تغشّٰها حملت حملاً خفیفا فمرت به فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن اتیتنا صالحا لنکونن من الشاکرین فلما اٰتٰهما صالحا جعلا له شرکاء فیما اٰتٰهما فتعالی الله عما یشرکون ۔[1]

وہی ہے جس نے تم کو پیدا کیا ایک جان سے اور اسی سے بنایا اس کا جوڑا تاکہ اس کے پاس آرام پکڑے پھر جب مرد نے عورت کو ڈھانکا حمل رہا ہلکا سا حمل تو چلتی پھرتی رہی اس کے ساتھ پھر جب بوجھل ہو گئی تو دونوں نے پکارا اللہ اپنے رب کو اگر تو ہم کو بخشے چنگا بھلا تو ہم تیرا شکر کریں پھر جب دیا ان کو چنگا بھلا تو بنانے لگے اس کے لیے شریک۔ اس کی بخشی ہوئی چیز میں۔ سو اللہ برتر ہے ان کے شریک بنانے سے۔

اس آیت میں نفس سے مراد حضرت آدم علیہ السلام اور زوجہ سے مراد حضرت حوا علیہا السلام ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ وہ دونوں شرک سے پاک اور آزاد تھے پھر جعلا لہ شرکاء (ان دونوں نے اللہ تعالیٰ کے شریک ٹھہرائے) کا کیا مطلب ہے۔ اس شبہے کا ازالہ مفسرین نے دو طرح سے کیا ہے، پہلا یہ کہ ہو سکتا ہے کہ نفس سے مراد حضرت آدم و بی بی حوا نہ ہوں بلکہ اس سے مراد اولاد آدم ہو چنانچہ آیت واسئل القریہ میں قریہ مراد نہیں بلکہ اہل قریہ مراد ہیں لہٰذا اس آیت میں مضاف کو ساقط کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کرنا پڑے گا اس لیے کہ ظاہر یہی بات ہے کہ قریہ میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ اس سے کچھ پوچھا جائے۔ اسی طرح اس آیت میں بھی چونکہ شرک آدم علیہ السلام سے متصور ہی نہیں لہٰذا یہاں محذوف ماننا صحیح ہوگا۔

مفسرین نے اس کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ شیطان اپنی صورت تبدیل کر کے حضرت حوا علیہا السلام کی خدمت میں آیا اور کہنے لگا مجھے خطرہ ہے کہ آپ کے شکم میں

---

[1] الاعراف : ۱۹۰

چوپایہ یا اس قسم کی کوئی اور چیز نہ ہو۔ حضرت حوا نے یہ بات حضرت آدم علیہ السلام کے گوش گزار کی اور دونوں پریشان خاطر ہوئے اتنے میں ابلیس دوبارہ حضرت حوا کے پاس آیا اور کہنے لگا اگر آپ شکم میں پرورش پلنے والے بچے کا نام عبدالحارث رکھنا قبول کر لیں تو میں اللہ تعالیٰ سے عرض کروں گا کہ وہ اسے انسانی شکل پر پیدا فرمائے۔ حضرت حوا نے یہ بات مان لی۔ حالانکہ حارث شیطان ہی کا نام تھا۔ حضرت حوا علیہا السلام کے لڑکا پیدا ہوا تو ابلیس نے وعدہ یاد دلایا۔ چنانچہ حضرت حوا نے وعدہ کے مطابق اپنے فرزند کا نام عبدالحارث رکھ دیا۔ یہ شرک صرف نام کا تھا، شرک حقیقی سے اس کا کوئی واسطہ نہیں، لہٰذا یہ اعتراض بے سود ہے۔

ایک علمی نکتہ

ارشاد خداوندی ہے۔

واذ تقول للذی انعم اللہ علیہ وانعمت علیہ امسک علیک زوجک واتق اللہ وتخفی فی نفسک ما اللہ مبدیہ وتخشی الناس واللہ احق ان تخشاہ[1]

اور جب تو کہنے لگا اس شخص کو جس پر اللہ نے احسان کیا اور تو نے احسان کیا رہنے دے اپنے پاس اپنی جورو کو اور ڈر اللہ سے اور تو چھپاتا تھا اپنے دل میں ایک چیز جس کو اللہ کھولا چاہتا ہے اور ڈرتا تھا لوگوں سے اور اللہ سے زیادہ چاہیے ڈرتا تجھ کو۔

اس آیت کا سبب نزول یہ ہے کہ ایک دفعہ زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا جو اس وقت حضرت زید کے نکاح میں تھیں ما یک روز کھانا پکا رہی تھیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور آپ کی نگاہ بی بی زینب رضی اللہ عنہا کے چہرے پر پڑ گئی۔ اس نگاہ سے آپ کے دل کا میلان اس طرف ہونے لگا تو آپ نے فوراً اپنی آنکھوں کو ہاتھوں سے ڈھانپ لیا اور فرمانے لگے سبحان مقلب القلوب۔ یہ کہہ کر آپ واپس کاشانۂ اقدس تشریف لے گئے حضرت زینب رضی اللہ عنہا نے سارا واقعہ اپنے خاوند سے بیان کیا تو انہوں نے طلاق کا ارادہ کیا مگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں روکا، بعد میں یہ آیت نازل ہوئی۔ واضح رہے کہ علماء نے

---

[1] الاحزاب، ۳۷

امت کے نزدیک جس خوش بخت بی بی کی طرف اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا میلان ہو وہ اپنے خاوند پر حرام ہو جاتی ہے۔ اس مسئلے کو علما نے تحقیق سے ثابت کیا ہے۔ حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے تو بڑھ کر یہ فرمایا ہے کہ اس مسئلے کا تعلق تحقیق کی بجائے ضرورت بلکہ فرق کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ اگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دل مبارک میں کسی عورت کی طرف میلان یا رجحان پیدا ہوتا، تو وہ اپنے خاوند پر حرام ہو جاتی۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایسی بات کا اظہار کرتے تو مخالفین موقع ہاتھ سے نہ جانے دیتے، اگر آپ خاموش رہتے تو حکم خداوندی کا مخفی رکھنا لازم آتا۔ پس یہ دونوں کام مشکل تھے۔ چونکہ یہ سارا امتحان نظر کی وجہ سے ہو سکتا ہے اس لیے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نظر کے معاملے میں انتہائی احتیاط اور ضبط کا مظاہرہ فرماتے تھے۔

سوال :- ارشاد خداوندی ہے۔

ان الذین کفروا سواء علیھم ءانذرتھم ام لم تنذرھم لا یؤمنون[۱]

بے شک جو لوگ کافر ہو چکے برابر ہے ان کو تو ڈرائے یا نہ ڈرائے وہ ایمان نہ لائیں گے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ کافر ایمان نہ لائیں گے۔ اب جس چیز کے نہ ہونے کی خبر اللہ تعالیٰ دے رہا ہے اگر وہ چیز وقوع پذیر ہو جائے تو معاذ اللہ اللہ تعالیٰ کا جھوٹی خبر دینا لازم آتا ہے اور یا ناممکن ہے جب اس خبر کا واقع ہونا محال ہوا تو پھر کافروں کو ایمان لانے کی دعوت یا تکلیف، تکلیف نہیں؟

جواب :- اللہ تعالیٰ کا کسی چیز کے نہ ہونے کی خبر دینا اس چیز کے ہونے سے مانع نہیں ہے اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازلی سے اس کے نتائج کی قبل از وقت اطلاع دی ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کی خبر کی وجہ سے وہ چیز وقوع پذیر نہیں ہو رہی، سچی خبر وہ ہوتی ہے جو مخبر عنہ کے مطابق ہو لیکن جب یہ خبر نفس الامر میں صحیح ہو سکتی ہے تو مخبر عنہ کے مطابق نہ ہوئی لہٰذا جھوٹی ہوئی اور اللہ تعالیٰ کا جھوٹی خبر دینا ممکن نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا کسی چیز کے عدم کی خبر دینا اس خبر کے عدم کا سبب نہیں ہے۔

---

[۱] البقرۃ : ٦

شبہ اللہ تعالیٰ نے سورۂ یوسف میں ارشاد فرمایا ہے۔

انی رایت احد عشر کوکبا و الشمس و القمر رایتھم لی ساجدین [1]

میں نے دیکھا خواب میں گیارہ ستاروں کو اور سورج کو اور چاند کو دیکھا۔ میں نے ان کو اپنے واسطے سجدہ کرتے ہوئے۔

دوسری جگہ فرمایا:

وکل فی فلک یسبحون [2]

سب اپنے اپنے گھر میں پھرتے ہیں۔

ان دونوں آیات میں جو جمع ذوی العقول کے لیے استعمال ہوتی ہے وہ غیر ذوی العقول کے لیے استعمال ہوئی ہے اس لیے کہ ساجدین جمع سالم ہے اور جمع سالم زبان عرب میں صرف ذوی العقول کے لیے آتی ہے اسی طرح یسبحون بھی ہے۔

ازالہ اگرچہ یہ چیزیں (کواکب شمس و قمر وغیرہ) کا شمار جمادات میں ہے تاہم سجدہ کرنا یا سیاحت کرنا ذوی العقول کا کام ہے۔ اس مشابہت کی وجہ سے ان کے لیے ذوی العقول کی جمع لائی گئی ہے۔

سوال: ارشاد خداوندی ہے۔

فلولا کانت قریۃ اٰمنت فنفعھا ایمانھا الا قوم یونس لما اٰمنوا کشفنا عنھم عذاب الخزی فی الحیٰوۃ الدنیا و متعناھم الیٰ حین [3]

سو کیوں نہ ہوئی کوئی بستی کہ ایمان لاتی پھر کام آتا ان کو ایمان لانا مگر یونس کی قوم جب وہ ایمان لائی اٹھالیا ہم نے ان پر سے ذلت کا عذاب دنیا کی زندگانی میں اور فائدہ پہنچایا۔ ہم نے ان کو ایک وقت تک۔

اس آیت میں فرمایا گیا ہے کہ اہل قریہ کا ایمان ان کے لیے نفع مند تھا۔ پھر اس

---

[1] الیوسف: ۴
[2] الانبیا: ۳۳
[3] یونس: ۹۸

سے حضرت یونس علیہ السلام کی قوم کو مستثنیٰ کر کے فرمایا کہ قوم کا یونس کے ایمان سے نے انہیں فائدہ پہنچایا اور اس وجہ سے ان کا عذاب ٹل گیا۔ یہ استثنا درست نہ ہوا کیونکہ بے فائدہ ہے۔
جواب :۔ اگر استثنا منقطع ہو تو الّا لیکن کے معنی میں آتا ہے اور اگر استثنا متصل ہو تو جملہ نفی کا معنی دیتا ہے۔ اس طرح صورت میں حاصل کلام یوں ہوگا ما آمنت قریۃ من القریٰ الھالکۃ الا قوم یونس ہلاک ہونے والی بستیوں میں سوائے قوم یونس کے اور کوئی بستی (والے) ایمان نہ لائی۔ محمد خوارزم نے یہی بات فرمائی ہے
واللہ اعلم۔

علم معانی و اعجاز القرآن

فصاحت کی تعریف

واضح رہے کہ مفرد الفاظ کے ذکر سے صاحب علم لوگوں کا مقصد مفرد معانی کا سمجھنا ہرگز نہیں ہے ورنہ دور لازم آئے گا کیونکہ جس طرح مفرد معانی کا سمجھنا مفرد الفاظ کے ذکر کرنے پر موقوف ہے ٹھیک اسی طرح مفرد الفاظ کا ذکر کرنا بھی مفرد معانی کے تصور پر موقوف ہے اس لیے کہ الفاظ سے معانی اسی وقت سمجھے جا سکتے ہیں جب اس بات کا اچھی طرح علم ہو کہ یہ الفاظ فلاں معنی کے لیے وضع ہوئے ہیں۔ اور یہ دور ہے حقیقت یہ ہے کہ مفرد الفاظ کے یکے بعد ذکر کرنے سے صاحب علم لوگوں کا مقصد معانی مرکبہ کا سمجھانا مطلب ہے۔ الفاظ کو یکے بعد دیگرے ذکر کرنا یعنی انہیں باہم ترکیب دینا دو طرح ہو سکتا ہے۔

پہلا یہ کہ الفاظ کو اس طرح ترتیب دیا جائے کہ ان سے معانی مرکب سمجھ میں آ جائیں، دوسرا یہ کہ ان کی ترکیب اس طرح کی جائے کہ ان سے معانی مرکب سمجھ میں نہ آئیں، اگر الفاظ کی ترکیب اس انداز اور تناسب سے کی جائے کہ اس ترکیب میں اس سے بہتر انداز یا تناسب ممکن نہ ہو تو یہ ترکیب معنیٰ کے اعتبار سے بھی فائدہ مند ہو گی اور اپنی جگہ معجزہ بھی ہو گی اور اگر ترکیب کا انداز گھٹیا اور سطحی ہے تو یہ ترکیب نہ تو معنی کے لیے زیادہ سود مند ہو گی اور نہ ہی اسے فصاحت و بلاغت کے درجے پر رکھا جا سکے گا۔ لہٰذا الفاظ کی ترکیب کی دو صورتیں ہوئیں ایک وہ جس میں تناسب اور انداز اعلیٰ درجہ کا ہو۔ اور دوسری وہ جس میں تناسب بالکل معمولی درجے کا ہو یہ ترکیب فصاحت سے عاری ہوتی ہے۔ اب ان دونوں صورتوں کی ترکیب کے بے شمار درجات ہیں۔ ہر درجہ اور مرتبہ اپنے اوپر کے درجے سے فصاحت میں کم حیثیت رکھتا ہے۔

اس کی مثال کچھ یوں دی جا سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان میں چار خلطیں پیدا

فرمائی ہیں۔ انسان میں ان چاروں کی ترکیب اس تناسب اور انداز سے ہوئی ہے کہ ان سے انسانی مزاج پیدا ہو جاتا ہے۔ اب ان اخلاط کی ترکیب کی دو صورتیں ہیں، یا تو ان کی ترکیب ایسے اعلیٰ درجہ کے اعتدال اور انداز پر ہوئی ہو کہ اس سے زیادہ اعتدال اور انداز متصور ہی نہ ہو، یا پھر ان کی ترکیب ایسے گھٹیا اور معمولی انداز میں ہوئی کہ اس سے کم درجے کا اعتدال مزاج انسانی کے مطابق ہی نہ ہو۔ اب ان دو صورتوں کے درمیان بے شمار درجات اور مراتب ہیں۔ بالکل یہی کیفیت الفاظ کے مناسبات کی ہے اس سے فصاحت کی حقیقت بخوبی معلوم ہو سکتی ہے۔

مراتب فصاحت واضح رہے کہ الفاظ کا تناسب جو فصاحت کا اصل موجب ہوتا ہے تین طرح پر ہوگا، یہ تناسب صرف لفظ میں ہوگا یا صرف معنیٰ میں اور یا لفظ و معنی دونوں میں۔ جو تناسب صرف لفظ میں ہوگا وہ ان امور کے باعث ہوتا ہے جو حروف سے تعلق رکھتے ہیں یا کلمات سے۔ اگر وہ امور حروف سے متعلق ہیں تو یا خود حروف میں ہوں گے یا ترکیب حروف میں، حروف میں تناسب یہ ہے کہ حروف اپنے مخارج سے صحیح نکلیں ان کی آواز دل کش اور باعث مسرت ہو، ترکیب حروف میں تناسب یہ ہے کہ حروف باعتبار مخارج آپس میں مخالف اور متنافر نہ ہوں اور اس قدر ہلکے ہوں کہ بآسانی زبان پر جاری ہو جائیں۔ مثلاً کلمہ ثلاثی ہو (تین حرف والا) کلمات میں تناسب یا تو دو کلموں میں ہوگا یا زیادہ میں پہلی صورت جیسے تجنیس، یا اشتقاق وغیرہ دوسری قسم جیسے ترصیع یا سجع وغیرہ۔

صرف معنی میں تناسب یہ ہے کہ وہ معنی حق اور واقعی ہوں، یا صرف خیالی ہوں جیسے تشبیہات، غریب، بدیع، مناسب، عجیب، بعید، لفظ اور معنی دونوں میں تناسب یہ ہے کہ لفظ کے معنی کو جو چیز لازم ہے وہ اس لفظ کے تلفظ سے مقصود و مطلوب ہو۔ ظاہر ہے کہ لازم معنی کا سمجھنا خالی لفظ یا خالی معنی سے نہیں ہو سکتا، بلکہ دونوں سے سمجھا جا سکتا ہے لوازم بعض قریب ہوتے ہیں بعض بعید، بعض حسن اور بعض قبیح، اب یہ لوازم جس قدر لطیف ہوں گے فصاحت اسی قدر اعلیٰ درجہ کی ہوگی پس معلوم ہوا کہ فصاحت کا کمال اس وقت

ظاہر ہوتا ہے جب مجرد الفاظ و مجرد معانی کے ساتھ ساتھ الفاظ و معانی میں بھی اعلیٰ درجے کے مناسبات اختیار کیے جائیں۔

قرآن مجید کا اعجاز

اس بات میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ اہل عرب قرآن مجید جیسی عبارت پیش کرنے سے قاصر رہے۔ یہاں دو صورتیں ہیں یا تو یہ لوگ نزول قرآن سے پہلے قرآن مجید ایسی عبارت پر قدرت رکھتے تھے یا نہ رکھتے تھے۔ اگر نزول قرآن سے پہلے وہ ایسی عبارت پر قادر تھے تو چاہیے تھا کہ وہ اپنے عجز پر تعجب کرتے نہ کہ قرآن مجید کی عبارت پر حیرت کا اظہار کرتے، اس کی مثال یوں دی جا سکتی ہے کہ مثلاً پیغمبر یہ کہے کہ میرا معجزہ ہے کہ میں اپنا ہاتھ سر پر رکھوں اور تم میں سے کوئی بھی نہ رکھ سکے تو ظاہر ہے ان کو پیغمبر کے سر پر ہاتھ رکھنے سے تعجب نہ ہوگا، بلکہ انھیں حیرت اور تعجب اپنے سر پر ہاتھ نہ رکھ سکنے سے ہوگا۔ چونکہ ان تعجب اور حیرت خود قرآن مجید پر تھی نہ کہ اپنے عجز پر اس لیے پتہ چلا کہ قرآن مجید بذات خود معجزہ ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قرآن مجید معجزہ ہے تو اعجاز کی یہ کیفیت اور سبب تمام سورتوں میں ہونا چاہیے، اسی لیے قرآن مجید نے اپنی تمام سورتوں کے لیے مقابلہ و معارضہ کی دعوت دی ہے۔ اسی طرح وجہ اعجاز یا صرف معنیٰ میں ہو یا صرف لفظ میں یا لفظ و معنیٰ کی مناسبت میں۔ پہلی صورت باطل ہے کیونکہ اعجاز کی وجہ یا کلمات کے مفرد معنیٰ میں ہوگی یا مرکب معنیٰ میں، مفرد معنیٰ میں وجہ اعجاز کا ہونا تو باطل ہے کیونکہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ الفاظ مفردہ سے معانی کا مفہوم ہونا محال ہے لہٰذا یہ معجزہ کس طرح ہو سکتا ہے اسی طرح مرکب معنیٰ میں بھی وجہ اعجاز نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ اعجاز یا صرف ایک سب جملے میں کفایت کرے گا یا بہت ساری مناسبتوں میں ہوگا، جو بہت سارے جملوں کے سبب حاصل ہوں۔ اگر وجہ اعجاز صرف ایک ہی جملہ میں ہے تو اس کی ترکیب خبری نہ ہوئی تو معجزہ نہ ہوگا کیونکہ اس میں ترکیب استفہام، تمنی، ترجی وغیرہ سے ہوگی اور خبری ہوئی تو یا وجوب واجبات سے ہوگی یا وقوع واقعات سے۔ دوسری صورت یعنی وقوع واقعات وہ غیب کی خبر دینا ہے اور تمام سورتوں میں پائی جاتی ہے۔

دوسری قسم یعنی وجوب واجبات کے بارے میں دو صورتیں ہیں یا تو عقل ان کی معرفت

تک رسائی حاصل کرسکے گی یا نہ جو بھی صورت ہو معجزہ نہیں ہو سکتی۔ اور اگر یہ مناسبت بہت سارے جملوں کے معانی میں ہو تو یہ کوئی زیادہ فائدہ مند مناسبت نہیں ہے جو صرف قرآن مجید کے ساتھ مخصوص ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اعجاز صرف معنیٰ میں بھی نہیں اور وجہ اعجاز صرف الفاظ میں بھی نہیں، اس لیے کہ عربی زبان کے مخارج سب صحیح اور مکمل ہیں اور اس کی ترکیب اور ساخت بھی بالکل مناسب ہے۔ کلمات کی تمام خصوصیات مثلاً سجع، مقاطع، اور مفاصل وغیرہ پر اہلِ عرب کو پوری طرح قدرت حاصل ہے۔ ثابت ہوا کہ اصل اعجاز اس مناسبت میں ہے جو لفظ و معنیٰ دونوں کی مشارکت سے حاصل ہو رہی ہے۔ اسی کا نام کمال فصاحت ہے اور یہی قرآن مجید کا اعجاز ہے۔

استعارہ میں فصاحت کی مثال

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

واشتعل الراس شیبا[1] اور شعلہ نکلا سر سے بڑھاپے کا۔

اس میں استعارہ کی صورت یہ ہے کہ اس آیت میں لفظ اشتعال شیب کے لیے بطور استعارہ لایا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گو اشتعال کے معنی شیب کے ہیں لیکن اگر یوں فرمایا جاتا کہ شیب الراس تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ سر سفید تو ہو گیا مگر سارا سفید نہیں ہوا جیسے کہا جائے کہ گھر میں آگ بھڑکی اس کے یہ معنیٰ ہرگز نہیں کہ تمام گھر آگ سے بھڑک اٹھا اس کے برعکس اگر یہ کہا جائے کہ گھر آگ سے بھڑک اٹھا تو اس وقت اس کے معنیٰ یہ ہوں گے کہ تمام گھر جل گیا اسی غرض سے یہاں استعارہ سے کام لیا گیا ہے۔

فصاحت کی ایک اور مثال

یہ الفاظ کی تقدیم و تاخیر سے متعلق ہے مثلاً ایک جگہ فرمایا لا ریب فیہ[2] اس میں کچھ شک نہیں۔

یہاں ریب کو فیہ پر مقدم کیا گیا ہے جو ظرف ہے۔ دوسری جگہ یعنی لا فیھا غول[3] (نہ اس میں سر پھرتا ہے) یہاں ظرف کو مقدم کیا گیا ہے اور غول کو مؤخر۔ وجہ یہ ہے کہ جس چیز کی نفی مقصود ہے

---

[1] مریم : ۴ [2] البقرہ : ۱۰

[3] صافات : ۴۷

اسے نفی سے متصل لایا گیا ہے۔ لا ریب فیہ میں شک (ریب) کی نفی مقصود تھی اس لیے حرف نفی یا لا کو ریب کے ساتھ متصل کیا گیا۔ لا فیہا غول میں مطلقاً غول کی نفی مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود آخرت کی شراب سے غول کی نفی ہے تاکہ آخرت کی شراب دنیاوی شراب سے بہتر ثابت ہو سکے۔ لہٰذا ظرف (فیہا) کو حرف نفی سے متصل لایا گیا۔

ایک اور جگہ ارشاد خداوندی ہے۔

انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء [1]	اللہ سے ڈرتے وہی ہیں اس کے بندوں میں جن کو سمجھ ہے۔

اس آیت میں مقصود بالذات فاعل ہے۔ قاعدے کے مطابق فاعل مقدم اور مفعول مؤخر ہوتا ہے لیکن چونکہ مقصود بالذات فاعل تھا اسے مفعول سے مؤخر کیا گیا۔ جیسے اگر کوئی شخص کہے انما ضرب زید عمرًا (بلاشبہ زید نے عمرو کو مارا) تو ظاہر ہے اس سے زید کی کارکردگی کا بیان مقصود ہے۔ یعنی عمرو نے عمرو کو مارا کسی اور نے نہیں مارا۔ اور اگر یوں کہا جائے انما ضرب عمرًا زیدٌ (بلاشبہ عمر کو زید نے مارا) تو اس سے عمرو کے ساتھ پیش واقعہ کا اظہار مقصود ہے یعنی عمرو ہی کو زید نے مارا اس نے کسی اور کو نہیں مارا بالکل اسی طرح اس آیت کے معنی یہ ہوں گے۔ علما صرف خدا ہی سے ڈرتے ہیں۔ چونکہ اس جگہ یہی معنی مطلوب تھا لہٰذا منصوب (مفعول) کو مرفوع (فاعل) پر مقدم کیا گیا۔

فصاحت میں حرف عطف

واضح رہے کہ جن دو جملوں کے درمیان شدید قسم کی منافرت یا مقاربت پائی جاتی ہو ان کے درمیان واؤ عاطفہ لانا صحیح نہیں ہے البتہ اگر بعض وجوہ کے سبب ان کے درمیان کچھ مشابہت ہو تو اس وقت واؤ عطف لانا مستحسن ہے۔ چنانچہ آیت

الم ذٰلک الکتٰب لا ریب فیہ ھدًی للمتقین [2]	اس کتاب میں کچھ شک نہیں راہ بتلاتی ہے ڈرنے والوں کو۔

میں ایسا ہے۔ یہ واؤ عطف کے بغیر مسلسل چار جملے ہیں۔ الغرض میں اہل عرب

[1] فاطر: ۲۸   [2] البقرہ: ۱

کو قرآن مجید کے مقابلہ کی دعوت ہے ذلك الكتاب میں اسی کی وضاحت ہے۔ لا ریب فیہ میں اس بات کا اشارہ ہے قرآن مجید کتاب صدق ہے اور تمام شکوک و شبہات سے پاک ہے اسی طرح ھدی للمتقین میں اسی کی حقانیت کا ثبوت ہے چونکہ یہ چاروں جملے معنًا ایک دوسرے کے انتہائی قریب ہیں لہٰذا ان کے درمیان حرف عطف نہیں لایا گیا۔

مقولہ عرب اور آیت قرآنی

ارشاد خداوندی

فی القصاص حیٰوۃ [1] قصاص میں بڑی زندگی ہے۔

کو عربی محاورے القتل انفی للقتل پر کیا فضیلت اور ترجیح حاصل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآنی آیت کو اہلِ عرب کے مقولے پر کئی انداز سے فضیلت حاصل ہے۔ پہلی بات یہ ہے مقولے میں لفظ قتل کا تکرار ہے جبکہ آیت تکرار سے خالی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ قتل کے لفظ طبیعت میں تکدر اور نفرت پیدا ہوتی ہے جبکہ قرآنی لفظ حیواۃ (زندگی) خوشی اور فرحت کا متقاضی ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ قرآنی آیت کے حروف گیارہ ہیں اور مقولہ عرب کے چودہ چوتھی بات یہ ہے کہ اہلِ عرب کے مقولہ سے لازم آتا ہے، ایک چیز یعنی قتل خود اپنا منافی ہو اور یہ صحیح نہیں اس لیے اس جملے کو محذوفاً یوں مکمل کرتے ہیں القتل انفی للقتل الآخر مگر یہ بھی صحیح نہیں ہے اس لیے کہ قتلِ ظلم قصاص کے منافی نہیں ہے بلکہ اس کا تقاضا کرتا ہے پھر جملے کو یوں فرض کریں کہ قصاص میں قتل کا جواز ظلم کے منافی ہے اور یہ تمام باتیں قرآنی آیت میں صراحتًا موجود ہیں۔

انا اعطینٰك الكوثر کی فصاحت

اس سورت میں فصاحت کی بے شمار وجوہات ہیں۔ ہم ان میں سے چند کا ذکر کرتے ہیں۔

پہلی یہ کہ عطیات کی بے شمار اقسام ہیں مگر یہ عطیات معطی (دینے والے) کی عظمت کے مطابق اعزاز و اکرام کا ایک خاص درجہ رکھتے ہیں۔ دوسری یہ کہ اس عطیہ کثیر کو اسم صفت یعنی کوثر سے یاد فرمایا اسم جنس نہیں لائے تاکہ تمام قسم کے عطیات کو شامل ہو جائے

---

[1] البقرہ ، ۱۷۹

تیسری وجہ الف لام استغراق کا لانا ہے۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ شروع میں ان تاکید و تحقیق کی خاطر لایا گیا ہے۔ پانچویں وجہ یہ کہ فعل کی اسناد ضمیر متکلم کی طرف کی گئی ہے جو زیادہ عنایت پر دلالت کر رہی ہے۔ چھٹی وجہ یہ کہ لفظ اعطا ثواب اور فضیلت کا حامل ہے۔ یہ دوسرے الفاظ سے کہیں برتر اور اعلیٰ ہے۔ اسی طرح فصل لربك میں پہلے فائے تعقیب لائی گئی ہے جو بتلا رہی ہے کہ منعم کی نعمتوں کا حق ادا کرنا واجب ہے۔ دوسرے یہ کہ فرمایا نماز خالصًا اللہ کے لیے ہو، کسی اور مقصد کے لیے نہ ہو۔ تیسرے یہ کہ جسمانی عبادات میں سے نماز اور مالی عبادات میں سے قربانی کا حکم دیا یہ دونوں عبادات کامل اور اعلیٰ درجے کی ہیں۔ صنعت التفات کو اختیار فرمایا جو فصاحت میں اعلیٰ درجے کی صنعت ہے، سجع غیر متکلف کو اختیار کیا۔ صلوٰۃ کو قربانی (نحر) سے مقدم کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ جسمانی عبادت دوسری عبادتوں پر فضیلت رکھتی ہے۔

انا شانئك هو الابتر میں پہلی خوبی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنے خصوصی الطاف و اکرام کا ذکر فرمایا تو نقصان اور کمی کی تمام باتیں آپ کے مخالفین کے لیے ثابت کیں، دشمن کا نام نہیں لیا بلکہ ان کی صفات بیان کیں تاکہ جو بھی شخص یہ صفات رکھے وہ اس حکم میں داخل ہو جائے۔ استغراق کا الف لام لایا گیا، ھو کے ذریعے لفظ حاضر لایا گیا۔ واللہ اعلم۔

عرفا نے بھی اس سورت کے نکات بیان فرمائے ہیں ان کا کہنا ہے کہ پہلی آیت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسے علمی اور عملی کمالات مرحمت فرمائے اور انہیں ایسی بلند پایہ صفات سے آراستہ فرمایا کہ آج تک کسی کو یہ مقام و مرتبہ نہیں ملا۔ دوسری آیت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان بلند پایہ صفات کی ترتیب صلوٰۃ ہی سے مکمل ہو سکتی ہے اس کے لیے جسمانی قوتوں سے نجات حاصل کر لینی چاہیے اور اس کی شکل قربانی ہے۔ تیسری آیت میں اس بات کا اشارہ ہے کہ تمام جسمانی قوتیں مثلاً شہوت، غضب وغیرہ کہ جو فضائل سے رکاوٹ کا باعث ہیں تمام کی تمام فانی اور زوال پذیر ہیں۔ ہر عقلمند شخص معمولی غور و فکر سے یہ بات بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ اتنے مختصر

کلمات میں اس قدر خوبیوں اور فضائل کا جمع کرنا انسانی بس کا کام نہیں ہے۔

قل ھو اللہ احد کے راز

جہاں تک ہمارے عقل کی رسائی ہے یہ بات عقلی دلائل سے ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کثرت سے منزہ ہے جس ذات کی یہ صفت ہو اس کی تعریف صرف لوازم ہی کے ذریعے ہو سکتی ہے لیکن چونکہ ذات اپنے لوازم کے لیے علت ہوتی ہے اور علت وجود میں معلول سے پہلے ہوتی ہے اس لیے ذات لوازم پر مقدم ہو گی۔ جب ذات لوازم پر مقدم ہوئی تو جو لفظ اس کے لیے وضع ہوا ہے وہ بھی مقدم ہونا چاہیے کیونکہ اس ذات کو اس لفظ کے سوا تعبیر نہیں کر سکتے۔ ذات خداوندی کے سلبی لوازم میں زیادہ قریب استغنا ہے اور ثبوتی لوازم میں زیادہ قریب فاعلیت ہے اور اللہ اس ذات کا نام ہے جو انہی دو صفتوں سے موصوف ہے، اب غیر مرکب ذات کی تعریف بین لازم سے کرنا ضروری ہے اس لیے پہلے ھو فرمایا اس کے بعد لفظ اللہ ذکر فرمایا تاکہ یہ دو لازم جو لفظ اللہ سے مفہوم ہوتے ہیں اس ھویت غیر مرکب کے معرف ہو جائیں۔ خیال رہے کہ سبب سے استغنا کثرت کی نفی کا تقاضا کرتا ہے اس لیے کہ مرکب ہونے کی صورت میں جز کی احتیاج ہو گی مگر کثرت کی نفی دراصل استغنا کا باعث نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز بسیط ہو مگر وہ مرکب بھی ہو چونکہ وحدانیت استغنا کی معلول ہے لہٰذا اس کا ذکر لفظ میں ذکر علت کے بعد ہونا چاہیے اسی لیے لفظ احد اللہ کے بعد لایا گیا معلوم ہوا کہ پہلے ھویت کا ذکر پھر الہیت کا ذکر اس کے بعد وحدانیت کا ذکر ہونا چاہیے۔ جو شخص صرف یہی نکتہ سمجھ لے یقینی طور پر سمجھ لے گا کہ قرآن مجید کے ہر کلمے اور ایک ایک لفظ میں بے شمار اسرار اور عجائبات ہیں۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید کے اسرار و انوار سے ہمارے دماغ منور فرمائے۔

علم قرأت

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے نزل القرآن علی سبعۃ احرف کلہا شاق۔
(قرآن سات لہجوں یا لغتوں پر نازل ہوا ہے) ابوعبیدہ فرماتے ہیں کہ سبعۃ احرف سے مراد سات لغتیں ہیں لیکن اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ قرآن مجید کے ہر کلمہ میں یہ ساتوں لغات پائی جاتی ہیں بلکہ اس سے مقصود یہ ہے کہ یہ سات لغتیں سارے قرآن میں موجود ہیں۔ چنانچہ بعض کلمات "بنی ہذیل" کے لہجے پر ہیں اور بعض "ہوازن" کے۔ اسی طرح بعض کلمات اور الفاظ اہل یمن کی لغت کے مطابق ہیں۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ کوئی ہمزہ کو اشباع سے پڑھتا ہے اور کوئی اس کو مخفف یا حذف کر دیتا ہے۔ اسی طرح کوئی مدّ کو ظاہر کرتا ہے اور کوئی ظاہر نہیں کرتا۔ بعض جگہ حرکات و سکنات میں قراء کا اختلاف ہے، اور بعض جگہ حروف میں۔ بالخصوص جب دو حروف مخرج میں ایک دوسرے کے بالکل قریب ہوں مثلاً سراط اور صراط، یا اختلاف حروف کے سبب معنی تبدیل ہو جائیں مگر دونوں معانی سے مقصود ایک ہی چیز ہو جیسے

وما ھو علی الغیب بضنین۔[1] اور یہ غیب کی بات بتانے میں بخیل نہیں۔

یہاں بعض نے ضنین کو ظنین پڑھا ہے جس کے معنی تہمت زدہ کے ہیں اور ضنین کے معنی بخیل کے ہیں۔ یہاں جو بھی معنی مراد لیے جائیں وہ صحیح ہوں گے کیونکہ مقصود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رفعت شان اور عظمت کردار کا بیان ہے۔

سات معروف قرّا واضح رہے کہ قرأت میں اہل مکہ کے امام عبداللہ بن کثیر ہیں یہ شاگرد ہیں مجاہد بن جبیر کے وہ عبداللہ بن عباس کے وہ ابی ابن کعب کے اور وہ سید المرسلین حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے شاگرد ہیں۔ اہل مدینہ کے امام نافع بن عبدالرحمٰن

[1] التکویر: ۲۴

میں آپ کو ستر تابعین سے تلمذ کا شرف حاصل ہے ان میں سے ایک ہرمز بن اعرج ہیں، یہ حضرت ابوہریرہ، حضرت ابن عباس اور حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہم تینوں کے شاگرد ہیں اور یہ حضرات براہ راست مکتب رسالت کے تعلیم یافتہ ہیں۔ اہل شام کے امام عبداللہ بن عامر الیحصبی ہیں، یہ مغیرہ ابن ابی شہاب کے شاگرد ہیں مغیرہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے اور وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض یافتہ ہیں۔ اہل بصرہ کے امام ابوعمرو بن علا ہیں آپ حضرت مجاہد کے وہ حضرت ابی کے اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شاگرد رشید ہیں۔ اہل کوفہ کے امام عاصم بن ابی النجود ہیں۔ آپ حضرت زر بن حبیش کے شاگرد ہیں وہ عبداللہ بن مسعود اور عبدالرحمٰن السلمی رضی اللہ عنہما کے فیض یافتہ ہیں۔ عبدالرحمٰن السلمی حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کے شاگرد رشید ہیں، پھر یہ دونوں یعنی عبداللہ بن مسعود اور علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہما مدرسۂ نبوت کے قابل فخر شاگرد ہیں۔ خیال رہے کہ چونکہ حمزہ اور کسائی رحمۃ اللہ علیہما علم قراءت میں بڑے کامل اور جلیل القدر مقام و منصب کے مالک ہوئے ہیں اس لیے علمائے قراءت نے انہیں بھی پانچ ائمہ قراءت کی طرح دو مستقل امام قرار دیا ہے۔ یوں یہ سات قاری بن جاتے ہیں۔

ایک نکتہ مشہور قراءت میں الحمد للہ کی دال مرفوع اور للہ کا لام مکسور ہے مگر بعض حضرات نے الحمد کی دال پر نصب پڑھا ہے۔ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے دال اور لام دونوں کو مکسور پڑھا ہے تاکہ دال کا اعراب لام کے مطابق ہو، ابراہیم بن ابی دال اور لام دونوں کو مضموم (پیش کے ساتھ) پڑھا ہے تاکہ لام کا اعراب دال کے اعراب کے موافق ہو۔ فخر خوارزم نے ابراہیم کی قراءت کو پسند کیا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ معرب کو مبنی کے تابع کرنے کی بہ نسبت مبنی کو معرب کے تابع کرنا زیادہ بہتر ہے۔

بعض حضرات نے وما یعلم تاویلہ الا اللہ پر وقف کیا ہے جب کہ بعض دوسروں نے والراسخون فی العلم پر وقف کیا ہے۔ پہلے حضرات کی دلیل یہ ہے کہ فی العلم پر وقف کرنے سے لازم آتا ہے کہ یقولون کا ضمیر متصل مرفوع خدا اور راسخون فی العلم کی طرف راجع ہو۔ اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ اور راسخون فی العلم دونوں کہتے ہیں کہ آمنا بہ حالانکہ

یہ محال ہے لہٰذا والراسخون فی العلم پر وقف صحیح نہیں ہے۔ جو صاحبان فی العلم پر وقف کرتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید کی شان یہ بیان فرماتا ہے۔

کتاب احکمت آیاتہ ثم فصلت[1] — یہ کتاب ہے کہ جانچ لیا ہے اس کی باتوں کو پھر کھولی گئی ہیں۔

دوسری جگہ ارشاد فرماتا ہے۔

بلسان عربی مبین۔[2] — کھلی عربی زبان میں۔

پھر قرآن مجید فائدہ بخش کتاب بھی اسی وقت ہو سکتی ہے جب اس کے معنی سمجھ میں آسکیں اور یہ بات بھی ثابت ہے کہ علماء متشابہات کے علم سے بہرہ ور ہیں تو پھر اسے صرف اللہ تعالیٰ کے لیے خاص کر دینے کو کس طرح صحیح کہا جا سکتا ہے لہٰذا الا اللہ پر وقف صحیح نہیں ہے۔ پہلے گروہ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ مان لیا کہ یقولون کا فاعل اللہ اور راسخون فی العلم ہیں۔ مگر عقلی دلیل سے تخصیص یا استثنا کرنا علم اصول کا طے شدہ قاعدہ ہے۔

فظن ان لن نقدر کی بحث

ارشاد خداوندی ہے۔

وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر علیہ[3] — اور مچھلی والے کو جب چلا گیا غصہ ہو کر پھر سمجھا کہ ہم نہ پکڑ سکیں گے اس کو۔

اس کی زیادہ تر قرأت نون سے ہے۔ بعض حضرات اسے یقدر دیا لئے معنومہ (؟) پڑھ کر اسے فعل مالم یسم فاعلہ قرار دیتے ہیں اور لن نقدر نہ پڑھنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ کس طرح ممکن ہے کہ ایک پیغمبر اللہ تعالیٰ کے قادر نہ ہونے کا گمان کرے۔ قرأت مشہورہ کو علماء دو اعتبار سے صحیح سمجھتے ہیں۔ پہلا یہ کہ یہ بمعنی لن نقدر ہو یعنی پیغمبر کا خیال تھا مچھلی والی آزمائش ہم اس پر نہیں ڈالیں گے۔ ابو جنجر ہذلی کا یہ شعر اس کی تائید کرتا ہے۔

---

[1] ہود : ۱ [2] الشعرا : ۱۹۵

[3] الانبیاء : ۸۷

ولاعائد اذا الزمان الذی مضی — تبارکت ما یقدر یقع ذلک الشکر

اللہ تعالیٰ کا فرمان فقدرنا فنعم القادرون بھی اسی قبیل سے ہے یعنی فنعم المقدرون

دوسرا یہ کہ لن نقدر لن نضیق کے معنی میں ہو یعنی ہم اس پر تنگی نہ کریں گے۔ چنانچہ

ارشاد ہوتا ہے۔

اللہ یبسط الرزق لمن یشاء	اللہ پھیلاتا ہے روزی جس کے واسطے چاہے
من عبادہ ویقدر لہ[1]	اپنے بندوں میں اور ماپ کر دیتا ہے جس
(العنکبوت ، ۶۲)	کو چاہے۔

بعض قراء نے آیت

وقالت الیھود عزیر ابن اللہ[2] — اور یہود نے کہا کہ عزیر اللہ کا بیٹا ہے۔

میں عزیر کو تنوین سے پڑھا ہے، جبکہ بعض اسے تنوین کے بغیر پڑھتے ہیں جو اسے تنوین کے ساتھ پڑھتے ہیں ان پر کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس طرح عزیر مبتدا اور ابن اللہ خبر ہوئی اور انکار کا دارومدار ابن اللہ کہنے پر ہوگا۔ البتہ جو حضرات اسے بلا تنوین پڑھتے ہیں ان پر شدید اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس طرح ابن اللہ عزیر کی صفت بن جاتا ہے۔ اب ترکیب میں عزیر ابن اللہ مبتدا ہوگا اور اس کی خبر مقدر ماننی پڑے گی گویا عبارت یوں ہوگی قالت الیھود عزیز ابن اللہ الھنا (یہود نے کہا کہ اللہ کا بیٹا عزیر ہمارا خدا ہے) اس صورت میں انکار کا اثر خبر پر ہوگا نہ کہ مبتدا کی صفت پر بلکہ اس صفت کا موصوف کے لیے مان لینا لازم آئے گا، مثلاً اگر کوئی یہ کہے زید الظریف لم یخرج تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ زید کی ظرافت تو مسلّمہ ہے البتہ اس کے خروج کا انکار ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ عزیر کا ابن اللہ ہونا حق قرار پائے۔ حالانکہ اس سے پاک اور منزہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عزیر ابن اللہ کو خبر قرار دے کر اس کا مبتدا مقدر مانا جائے اب آیت کی صورت (تقدیراً) یوں ہوگی وقالت الیھود عزیر ابن اللہ۔ اگر خبر ہی کو مقدر ماننا ہو تو اس کو بطور حکایت قیاس کرنا پڑے گا اس لیے کہ بعض یہود شدید مبالغہ

---

[1] العنکبوت : ۶۲ — [2] التوبہ : ۳۰

میں پڑکر ہر وقت یہی بات دہرایا کرتے تھے۔

سوال :۔ آیت۔

انا کل شیء خلقنٰہ بقدر [1] میں کل کے لام کو مرفوع یا منصوب پڑھنے سے کیا فرق واقع ہوتا ہے۔

جواب :۔ ان دو قراتوں سے معنی میں کافی فرق پڑ جاتا ہے اس لیے کہ مرفوع ہونے کی صورت میں دو احتمال پیدا ہو جاتے ہیں۔ پہلا یہ کہ خلقناہ کل کی صفت ہو اور صفت اپنے موصوف کے ساتھ مل کر مبتدا اور بقدرٍ اس کی خبر ہو۔ مطلب یہ ہوگا کہ جو چیز ہماری تخلیق ہے وہ ایک اندازے اور قدر سے ہے اس سے ذہن اس طرف جاتا ہے کہ شاید کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جو اللہ تعالیٰ کی تخلیق نہ ہوں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ کل شی مبتدا اور خلقناہ بقدر اس کی خبر ہو جیسے زید ضربتہ میں ہے۔ یہ دو احتمال پیدا ہوئے تو یہ قرات مجموعی طور پر نص نہ رہی کل کو منصوب پڑھنے کی صورت میں عموم میں نص ہو جاتی ہے کیونکہ آیت کی تقدیر اس طرح ہوگی انا خلقنا کل شیء بقدر۔ اس میں صراحت ہے کہ تمام چیزوں کا پیدا کرنے والا وہی ہے اور سب کی پیدائش اندازے سے ہے لہٰذا یہ قرات (نصب والی) زیادہ صحیح اور عام ہے۔

قرآن مجید کے وہ مقام جہاں اعتقاد سے وقف کفر لازم کرتا ہے

ارشاد ہوتا ہے۔

ما انتم بمصرخی انی کفرت بما اشرکتمونی [1] نہ تم میری فریاد کو پہنچو میں منکر ہوں جو تم نے مجھ کو شریک بنایا تھا۔

اس آیت میں کفرت پر وقف صحیح نہ ہوگا۔

ارشاد خداوندی ہے

الا انھم من افکھم لیقولون ولد اللہ [2] سنتا ہے وہ اپنا بنایا جھوٹ کہتے ہیں کہ اللہ کے اولاد ہوئی۔

---

[1] ابراہیم : ۲۲ [2] الصافات : ۱۵۲

اس آیت میں لیقولون پر وقف کرنا کفر ہے۔

ارشاد خداوندی ہے۔

قل یا ایہا الکافرون لا اعبد ما تعبدون[1] — تو کہہ اے منکرو میں نہیں پوجتا جس کو تم پوجتے ہو۔

اس آیت میں لا پر وقف جائز نہیں ہے۔

ارشاد خداوندی ہے۔

لقد کفر الذین قالوا ان اللہ ثالث ثلثۃ[2] — بے شک کافر ہوئے جنہوں نے کہا اللہ سے تین میں کا ایک

اس آیت میں قالوا پر وقف کفر لازم کرتا ہے۔

ارشاد خداوندی ہے۔

وقالت الیھود عزیر ابن اللہ۔[3] — اور یہود نے کہا عزیر اللہ کا بیٹا ہے۔

اس آیت میں قالت الیھود پر وقف کرنے سے کفر لازم آتا ہے۔

سوال:۔ سورۂ فاتحہ میں وہ کونسی جگہ ہے جہاں اعتقاداً ایک تشدید ترک کرنے سے کفر لازم آتا ہے۔

جواب:۔ ایاک نعبد و ایاک نستعین میں اگر ایاک کی تشدید چھوڑ دی جائے تو کفر لازم آتا ہے اس لیے کہ بلا تشدید ایاک کے معنی شعاع آفتاب کے ہوتے ہیں اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ ہم تیرے آفتاب کے شعاع کی پوجا کرتے ہیں۔

مخارج حروف

واضح رہے کہ ء، ھ اور الف کا مخرج انتہائے حلق اور اس کا مافوق ہے ع اور ح کا مخرج وسط حلق ہے۔ غ اور خ کا مخرج آغاز حلق ہے ق کا مخرج تالو ہے اور اس کا اوپر والا حصہ ہے۔ ک کا مخرج اس سے

---

[1] الکافرون ۱، ۲

[2] المائدہ ۷۳

[3] التوبہ: ۳۰

تھ درسے پہلے ج اور ش کا مخرج وسط زبان اور اس کا مافوق ہے۔ ض کا مخرج زبان کے کناروں میں سے ایک کنارہ ہے جو داڑھ کی طرف چلا جاتا ہے ل کا مخرج زبان کا اگلا کنارہ ہے۔ جو ثنایا کی جڑوں کے ساتھ ملتا ہے ص ز اور اس کا مخرج زبان کا کنارہ اور درمیان ثنایا ہے، ظ، ذ اور ث کا مخرج زبان اور ثنایا کا کنارہ ہے ف کا مخرج نیچے کے لب کا اندرونی حصہ ہے ن کا مخرج ر کے مخرج سے کچھ نیچے ہے۔ ط د۔ اور ت کا مخرج نیچے کا لب اور اوپر کے ثنایا کے کنارے ہیں، ب م اور و کا مخرج دونوں لبوں کے مابین ہے۔

علم حدیث

واضح رہے کہ علم حدیث کے کئی شعبے ہیں، مگر مجموعی طور پر ہم انھیں زیادہ سے زیادہ تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلا حصہ اصل حدیث کی صحت سے متعلق ہے۔ اس میں حدیث کی سند سے بحث ہوتی ہے تاکہ معلوم ہو کہ کونسی احادیث صحیح اور حسن ہیں، کونسی مرسل اور غریب۔ اور کونسی ضعیف و مجہول ہیں نیز کونسی اسناد قوی اور بلند پایہ اور کونسی نسبتاً کم درجے کی ہیں اس میں راویوں کے نام اور جرح و تعدیل کے اسباب سے بحث کی جاتی ہے۔

دوسرا حصہ احادیث کے الفاظ کی تشریح و تعبیر سے متعلق ہے۔ اس علم کا نام علم غریب الحدیث ہے، یہ دونوں مقصود بالذات نہیں ہیں بلکہ مقصود کا وسیلہ اور ذریعہ ہیں۔ مقصود بالذات اس کا تیسرا شعبہ ہے اور وہ ہے حدیث کے معانی و مطالب اور اس کی حقیقت سے آگاہی۔ یہ تیسری قسم جو اصل مقصود ہے دو طرح سے ہو گی یا اس کا تعلق خالق سے ہو گا یا مخلوق سے۔ جس کا تعلق خالق سے ہو گا اس میں ذات و صفات خداوندی کے دلائل اور اسماء افعال کی تشریح ہوتی ہے جس کا تعلق مخلوق سے ہو، اس میں مکلف اور غیر مکلف کے احوال کا بیان ہوتا ہے غیر مکلف کے بیان میں گزشتہ امتوں کے واقعات، نیز آسمان و زمین بہشت و دوزخ، فرشتوں جنات اور شیطان کی تخلیق کا ذکر ہوتا ہے۔ مکلف کے بیان میں پہلی قسم وہ ہے جس میں وفات اور تکالیف کی تشریح ہوتی ہے نیز انسانی زندگی کی مصلحتوں کے بارے میں ذکر کیا جاتا ہے دوسری قسم وہ ہے جس میں عذاب و ثواب اور حقوق و فرائض کی تفصیل ہوتی ہے۔ ان تمام اقسام میں سب سے اہم وہ چیزیں ہیں جن کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات سے ہے۔ کیونکہ اس قسم کی بہت ساری چیزیں متشابہات میں ذکر ہوئی ہیں لہٰذا ہم اس کتاب میں قصد سے ان کا بیان کرتے ہیں۔

متشابہات کے ورود کا سبب

احادیث میں متشابہات کے وقوع کے دو سبب ہیں۔ ایک ضرورت دوسرے منفعت

ضرورت دو چیزوں سے پیدا ہوتی ہے۔ شارع علیہ السلام کا کلام اور راوی کی روایت، شارع کے کلام میں متشابہات کی صورت اس طرح پیدا ہوتی ہے کہ ہر زبان میں مشترک الفاظ ہوتے ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ بات کرتے وقت ہر شخص اپنی زبان میں ضرور مشترک الفاظ استعمال کرتے ہیں، اب بولنے والے کو اجمالی بات کے سمجھانے کے لیے تین باتوں پر بھروسہ ہوتا ہے پہلی قرائن حال دوسری کلام کا سیاق و سباق۔ تیسری سامع یعنی مخاطب کو استعارات، تمثیلات کنایات، اشکالات اور تعریضات پر مکمل عبور اور واقفیت یہ تینوں باتیں موجود ہوں گی تو مشترک الفاظ کسی قسم کا اشتباہ اور ابہام پیدا نہیں کریں گے۔

جو ضرورت راوی کی روایت سے پیدا ہوتی ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بعض دفعہ راوی مجلس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ایسے وقت پہنچا ہے کہ اس نے صرف وہی کلام سنا ہے جو ابہام کا موجب ہے اس نے پوری بات نہیں سنی۔ اب ظاہر ہے کہ راوی وہی الفاظ نقل کرے گا جو اس نے مجلس میں سنے ہیں۔ آگے جس شخص نے راوی سے یہ کلام سنا ہے وہ تو ان کی کیفیت اور انداز سے قطعاً آگاہ نہیں ہے۔ الغرض مختلف راویوں سے ہوتے ہوتے بات اشتباہ کا موجب بن جائے گی۔ اگر یہ شارع علیہ السلام کے منہ مبارک سے نکلے ہوئے الفاظ ہرگز موجب اشتباہ نہ تھے۔

خلاصہ یہ کہ چونکہ شارع کی زبان عربی ہے اس لیے وہ لازماً عربی زبان کے استعارات اور مجازات و مشترکات استعمال کرے گا، لیکن اگر اوپر ذکر کردہ تینوں چیزیں حاصل ہو جائیں تو پھر اشتباہ کی گنجائش نہیں رہے گی۔

منفعت تین طرح سے ہوتی ہے۔ پہلی یہ کہ اگر شارع علیہ السلام کے تمام الفاظ صریح اور محکم ہوتے تو تمام لوگ انہیں برابر طور پر سمجھ لیتے۔ کسی شخص کو کسی پر کوئی فوقیت اور فضیلت نہ ہوتی، دوسری یہ کہ چونکہ قرآن مجید اور احادیث میں متشابہات موجود ہیں۔ اب گمراہ لوگ اپنے مطلب کی خاطر متشابہات کا سہارا لینے کے لیے مطالعہ کرتے ہیں، تو ان کے زیر مطالعہ

محکمات بھی آتی ہیں۔ چنانچہ وہ محکمات کے سبب گمراہی کی ظلمت سے بچ نکلتے ہیں۔ تیسری یہ کہ اگر قرآن واحادیث صرف محکمات پر مشتمل ہوتے تو اس پر اعتماد کی وجہ سے غور و فکر کی تکلیف کوئی نہ اٹھاتا۔ یوں سب مقلد ہو کر رہ جاتے مجتہد کوئی نہ ہوتا۔

تفسیر متشابہات

شارع علیہ السلام کی طرف جو کلام منسوب کیا جائے وہ تین صورتوں سے باہر نہیں، یا وہ محتمل حق ہے یا محتمل باطل یا حق و باطل دونوں کا محتمل ہوتا ہے جو محتمل حق ہے وہ تو متشابہات کے قبیل سے ہو نہیں سکتا، جو محتمل باطل ہے اس کی نسبت یقین کرنا چاہیے کہ یہ شارع کا کلام نہیں ہے اس لیے کہ یہ بات ممکن نہیں کہ مخبر صادق جھوٹی خبر دے۔ اس کی تفصیل اس طرح سمجھنی چاہیے کہ اگر کوئی شخص صرف اتنا پڑھے ان اللہ ثالث ثلثۃ۔ تو اسی قدر خبر کفر اور خطا کا احتمال نہیں رکھتی، جبکہ اس بات کا علم ہو کہ یہ جملہ قرآن شریف کا ہے۔ البتہ اگر کوئی اسے شارع علیہ السلام کی طرف منسوب کرے تو یقین کرنا چاہیے کہ یہ شارع کا کلام نہیں ہے اور اگر بالفرض اسی کا کلام ہے تو اس کا سیاق وسباق ملانے سے قطعاً کوئی قابل اعتراض بات باقی نہیں رہتی۔ ایسی بات جس کی نسبت شارع کی طرف ہو اور اس میں خطا و صواب کا احتمال ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ حق و صواب ہو گی مثلاً یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ لفظ دس معنوں کا محتمل ہے اس سے زیادہ کا نہیں اور جہاں صواب یقینی ہو وہاں تاویل ضروری ہے۔ البتہ جہاں صواب یقینی نہ ہو وہاں غالب گمان یہ ہے کہ تاویل جائز نہیں ہے اس لیے کہ اس بات کا امکان ہے کہ شارع کی مراد اس معین کے علاوہ ہو اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ لفظ کو ان تمام معانی پر حمل کرنا چاہیے صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اگر وہ تمام معانی لفظ سے مراد نہ لیے جا سکیں تو پھر یہ بات کیسے صحیح ہو گی۔ دوسرے یہ کہ لفظ لغت میں ہر معنی کے لیے علیحدہ علیحدہ وضع ہوتا ہے نہ کہ تمام معانی کے لیے ایک ہی دفعہ وضع ہوتا ہے۔ اب اگر اسے ان سب کے لیے ایک ہی دفعہ استعمال کریں تو یہ بات وضع کے خلاف ہو گی بالفرض اگر یہ بھی مان لیں کہ سب معانی میں اس کا استعمال وضع نہیں ہے تو یہ یقین کرنے کے لیے کہ اس سے سب معانی مراد ہیں کوئی نقلی دلیل تو ہونی چاہیے۔ اب ہم چند احادیث کی تاویل پیش کرتے ہیں۔

تاویلات

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

خلق اللہ الخلق فی ظلمۃ — اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو اندھیرے میں پیدا فرمایا

ثم رش علیھم من نورہ — پھر ان پر اپنے نور کی بارش کی۔

علمائے کرام نے اس کی الگ الگ تاویلیں کی ہیں۔ حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اللہ تعالیٰ کو نور کے لفظ سے یاد کرنے کے بارے میں نہایت ہی عجیب اور نفیس بات فرمائی ہے اس جگہ ہم اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ لغت میں نور بمعنی ظہور ہے اور یہ ایک کیفیت ہے کہ جسم میں موجود ہو تو روح باصرہ اس کا ادراک کر سکے لیکن اگر وہ موجود ہو اور روح باصرہ موجود نہ ہو تو مبصرات کا ظہور نہ ہو، نور ظاہری اور روح باصرہ ظہور میں مساوی ہیں مگر روح باصرہ کو نور پر فضیلت حاصل ہے کیونکہ روح باصرہ اشیا کا ادراک کر سکتی ہے جبکہ نور ادراک نہیں کر سکتا، لہٰذا روح باصرہ کو نور کہنا بالکل مناسب ہے پس جس طرح ظاہری نور کے مقابلے میں روح باصرہ نور ہونے کی زیادہ مستحق ہے کیونکہ روح باصرہ مدرک اشیاء اور مظہر مبصرات ہے جبکہ ظاہری نور میں یہ صفت موجود نہیں ہے، اسی طرح روح باصرہ کے نور ہونے کی بہ نسبت قوت عقل نور ہونے یا کہلانے کی زیادہ مستحق ہے اس لیے کہ روح باصرہ محسوسات کا ادراک کرتی ہے جبکہ عقل معقولات کی مدرک ہے اور ظاہر ہے کہ ادراکِ عقل ادراک حس سے زیادہ کامل اور پختہ ہوتا ہے لہٰذا مناسب ہے کہ عقل کو نور کا نام دیا جائے۔

ادراک عقل ادراک حس کی نسبت زیادہ قوی ہے اس کے کئی دلائل ہیں چند ایک یہ ہیں۔ پہلی اپنے آپ کو سمجھ سکتی ہے جبکہ حس اپنے آپ کو دریافت نہیں کر سکتی۔ دوسری یہ کہ حس بہت زیادہ قرب اور بہت زیادہ بعد کا ادراک نہیں کر سکتی جبکہ عقل ان کا ادراک کر لیتی ہے تیسری یہ کہ پردہ حس کے لیے مانع ہوتا ہے جبکہ عقل کے لیے مانع نہیں ہوتا۔ چوتھی یہ کہ حس صرف ظاہری چیزوں کو اور وہ بھی اجمالاً دریافت کرتی ہے جبکہ عقل ظاہری و باطنی تمام چیزوں کو تفصیلاً معلوم کر لیتی ہے۔ چنانچہ ذات کو عرض سے اور جنس کو فصل سے بخوبی جدا کر لیتی ہے۔ پانچویں یہ کہ حس کافی غلطی کرتی ہے۔ بعض اوقات ساکن کو متحرک اور

متحرک کو ساکن دیکھتی ہے۔ چنانچہ کشتی میں دریا کے ساحل کو متحرک اور سائے کو ساکن محسوس کرتی ہے۔ چھٹی یہ کہ جب حِس ایک محسوس میں مصروف ہو اس وقت دوسری چیز کو محسوس نہیں کر سکتی۔ جبکہ عقل ایک چیز کو معلوم کرنے کے بعد دوسری چیز کو معلوم کرنے میں اور زیادہ مستعد ہو جاتی ہے۔ ساتویں یہ کہ حس اگر کسی قوی چیز کا احساس کر لے تو ضعیف چیز کے ادراک سے قاصر ہو جاتی ہے جبکہ عقل اس کے برعکس ہے۔ ان دلائل سے معلوم ہوا کہ روح باصرہ کی بہ نسبت عقل کا نام نور رکھنا زیادہ مناسب ہے۔ یہ بات صاف ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ جس ذات نے تمام حسی اور عقلی انوار پیدا کیے اور جس پر ظلمت یا زوال کسی طور سے جائز نہیں وہی ذات نور سے موسوم ہونے کی زیادہ مستحق ہے۔ اس سے پتہ چلا کہ ظلمت عدم نور کا نام ہے یعنی جو چیز نور کو قبول کر سکے۔ اس حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ جو حقیقتیں اور ماہیتیں مستحق عدم تھیں اُن کا عدم کی ظلمت سے وجود کے نور میں آنا رحمت خداوندی کے طفیل ہے۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

ان اللہ تعالیٰ سبعین حجابا من نور و ظلمۃ کشفنا لاحرقت سبحات وجھہ کل ما ادرکہ بصرہ و ما کان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا او من وراء حجاب[1] اور کسی آدمی کی طاقت نہیں کہ اس سے باتیں کرے اللہ مگر اشارہ سے یا پردہ کے پیچھے سے ہیں حجاب سے کیا مراد ہے۔ اللہ تعالیٰ کے لیے حجاب ثابت کرنا یا اس کا محجوب ہونا محال ہے یہ صفت تو مخلوق کی ہونی چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب معرفت کی جس مقام تک رسائی ہوتی ہے اگلے مقام کی بہ نسبت یہ اس کے لیے حجاب محسوس ہوتا ہے اس لیے کہ معرفت کے مقامات اور مراتب لاتعداد ہیں۔ جب محبت اور معرفت کے درجات و مراتب بے شمار ہیں تو ان کا منتشر ہیں محصور ہونا نور نبوت کے بغیر کس طرح معلوم ہو سکتا ہے، البتہ ہم اجمالی طور پر حجابات کے مراتب معلوم کر سکتے ہیں اس لیے کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن کا مقصد وحید شہوت و غضب کے تقاضوں کی تکمیل ہوتی ہے گویا ان کا معبود حرص و ہوس ہوتی ہے۔ دوسرے وہ لوگ ہیں جو اپنی ذات کے سوا دوسری باتوں کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ ایسے لوگ بھی دو قسم پر ہیں

---

[1] الشوریٰ : ۵۱

جیسے بت پرست، ستارہ پرست، مشبہہ بھی انہی میں داخل ہیں۔ دوسرے وہ جو اپنے معبود کو جسمانی عوارضات سے منزہ سمجھتے ہیں یہ بھی دو طرح پر ہیں پہلے وہ جو کثرت اور تغیر کو معبود کے لیے جائز مانتے ہیں۔ اور اس کی علمی قوت کو تمام ممکنات پر محیط نہیں مانتے۔ اور دوسرے وہ ہیں جو اپنی کسی رائے کو اس معاملے میں دخیل قرار نہیں دیتے۔ یہ تمام ممکنات کو اس کے آثار رحمت اور نتائج حکمت سمجھتے ہیں۔

اس قوم میں واصلان حق وہ لوگ ہیں جو اپنے معبود کو ماننے اور جاننے کے لیے دلائل و براہین کے محتاج نہیں ہوتے۔ وہ اس کی محبت میں اس قدر وارفتہ ہوتے ہیں کہ اس کے سوا ہر چیز کو فانی سمجھتے ہیں یہاں تک خود اپنی فنا، علم، ادراک اور خوشی و مسرت کو بھی فانی سمجھتے ہیں۔ جس شخص کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے وہ بشریت کے بلند درجے سے محروم اور بے نصیب ہے۔

ان اللہ خلق آدم علی صورتہ متکلمین نے کئی طرح سے اس جملے کی تشریح کی ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدائش کے وقت جو صورت بخشی وہ آخر تک برقرار رہی یعنی اللہ تعالیٰ نے گناہوں (اولاد آدم کے) کے سبب یہ صورت مسخ نہیں کی۔ دوسری یہ کہ ایک شخص نے ایک بچے کو تھپڑ مارا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مت مارو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو اس بچہ کی صورت پر پیدا کیا ہے۔

حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے ایک اور مفہوم لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ معمولی عقل رکھنے والا آدمی بھی یہ بات سمجھتا ہے کہ تمام انوار اور کل ممکنات اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار اور اس کی حکمت کے نتائج ہیں۔ وہ یہ بات بھی اچھی طرح جانتے ہیں کہ آدمی اب بھی وہی ہے جو ایک سال پہلے تھا بلکہ وہی ہے جو اپنی والدہ سے پیدا ہوا تھا پس وہ خود (حقیقت) باقی ہے البتہ اس کا جسم فانی ہے یعنی جسم کبھی موٹا ہو جاتا ہے اور کبھی کمزور جسم کی شکل و صورت ہمیشہ تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ معلوم ہوا کہ آدمی کی شخصی حقیقت باقی رہتی ہے اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ البتہ جسم اور جسمانیت کو ایک جگہ بقا نہیں ہے لہٰذا آدمی کی حقیقت

نہ تو جسم ہے اور نہ جسمانیت۔ ظاہر پر عمل کرنے والے حضرات کا خیال ہے کہ اس سے انسان کے ساتھ مشارکت ثابت ہوتی ہے، یہ نظریہ گمراہی اور جہالت پر مبنی ہے اس لیے کہ جسم اور جسمانی نہ ہونا سلبی صفات ہیں جبکہ جسم اور جسمانی ہونا ثبوتی صفات ہیں۔ چونکہ انسان، حیوان جمادات اور نباتات سب کے سب، باعتبار جسم برابر ہیں۔ گو وہ ایک دوسرے کے مشابہ نہیں ہیں۔ جب ان دو قسم کی صفات کے ثبوت میں اشتراک مشابہت اور تماثل کا سبب نہیں ہے تو ان دو وصفوں کے سلب میں اشتراک کس طرح مشابہت کا سبب بن جائے گا نفس حقیقت اور ماہیت میں امتیاز برقرار رہے گا۔

یہ بات واضح ہو گئی تو ان اللہ خلق آدم علی صورتہ، قل الروح من امر ربی، ونفخت فیہ من روحی اور من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کی حقیقت خود بخود آشکارا ہو گئی۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خواب میں زیارت

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔

من رانی فی المنام فقد رانی	جس نے خواب میں میری زیارت کی بلاشبہ
فان الشیطان لا یتمثل	اس نے مجھے ہی دیکھا شیطان میری صورت
بی۔	اختیار نہیں کر سکتا۔

دو شخص ایک ہی وقت میں زیارت کا شرف حاصل کر رہے ہیں لیکن ایک آپ کو مشرق میں دیکھ رہا ہے دوسرا مغرب میں جبکہ یہ بات ثابت ہے کہ ایک جسم ایک ہی وقت میں دو جگہ موجود نہیں ہو سکتا۔ پھر حدیث کے کیا معنی ہوں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خواب خیال میں کسی چیز کی صورت آنے کو کہتے ہیں۔ بذاتِ خود وہ چیز نہیں آتی بلکہ خیال میں اس کی صورت آتی ہے اس کو یوں سمجھ سکتے ہیں کہ ایک شخص خواب میں اپنے آپ کو اڑتا ہوا دیکھتا ہے یا اپنا سر کٹا ہوا سامنے دیکھتا ہے۔ ظاہر ہے واقع میں ایسا نہیں ہوتا، ایسے ہی بارش کا قطرہ زمین پر آتا ہے تو لوگ اسے خط مستقیم خیال کرتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہوتا، اس سے ثابت ہوا کہ وہ چیز خود خیال میں نہیں آتی بلکہ اس کی صورت نظر آتی ہے۔ یہ بات واضح ہو گئی تو عقلی طور پر یہ بات کوئی بعید از فہم نہیں رہی کہ

ایک شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرق میں دیکھے اور دوسرا مغرب ہیں، یہ بات پیغمبر کے خصائص میں سے ہے کہ جب تک ان کی زیارت کا شوق محبت دل میں موجود نہ ہو خواب میں زیارت نہیں ہو سکتی یہ شوق اور تڑپ رحمانی خواہش ہے نہ کہ شیطانی لہٰذا ایسے خواب بالکل حقیقت اور صحیح ہے۔

جبرئیل کا دحیہ کلبی کی شکل میں آنا صحیح احادیث میں آیا ہے کہ حضرت جبرئیل دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی صورت میں آیا کرتے تھے یعنی وہ بعینہ دحیہ کلبی معلوم ہوتے تھے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت جبرئیل کی ایک مخصوص شکل و صورت ہے۔ اس نے دحیہ کلبی کی صورت اختیار کی تو اس کی اصلی صورت تبدیل ہو گئی۔ حضرت جبرئیل کی حقیقت و ماہیت کا تبدیل ہونا لازم آیا۔ اس لیے کہ یہ تو ممکن نہیں کہ ذات اور حقیقت باقی رہے اور صورت بدل جائے، حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جبرئیل علیہ السلام کی حقیقت نہ جسم ہے نہ جسمانی۔ اس سے اعتراض خود بخود رفع ہو گیا متکلمین اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ ہر وجود کے اجزا دو قسم کے ہوتے ہیں۔ اصلی اور عارضی۔ اسی طرح اس کی ساخت اور ترکیب بھی دو صورتوں سے ہوتی ہے اصلی اور عارضی۔ اصلی وہ ہوتی ہے کہ اس کے تبدیل یا ختم ہونے سے اس وجود کی حقیقت ختم ہو جائے۔ حضرت جبرئیل کے اجزا اور ترکیب دونوں اصلی ہیں۔ چنانچہ جب تک وہ باقی ہیں ان کی حقیقت بھی باقی ہے۔ عارضی اجزا سے اصلیت اور حقیقت میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے

عرضت علی الجنۃ فی عرض هذا الحائط۔	بہشت اس دیوار کی چوڑائی میں میرے سامنے پیش کی گئی

حالانکہ جنت کا تعارف قرآن مجید میں یوں کرایا گیا ہے۔

عرضها کعرض السماء والارض[1]۔	جس کا پھیلاؤ ہے جیسے پھیلاؤ آسمان اور

---

[1] الحدید : ۲۱

زمین کا۔

اب جس چیز کا عرض زمین و آسمان کے برابر ہو اسے دیوار کے عرض میں کس طرح دیکھا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دیکھنا ایسے ہے جیسے اتنے بڑے آسمان کو شیشے میں دیکھ لیا جائے یا بارش کے قطرے کو خط مستقیم کی صورت میں دیکھیں رہی یہ بات کہ ایسا کیوں ہے، اس کی تفصیل اس کتاب میں بیان نہیں ہو سکتی۔

علم اسمار الرجال

محدثین نے اس علم سے متعلق بہت سی کتابیں لکھی ہیں ان سب کا ذکر اس جگہ ممکن نہیں ہم یہاں صرف نو اشخاص کا تعارف اور ان کے بعض واقعات بیان کرتے ہیں۔ اس کتاب کی گنجائش کے پیش نظر اختصار سے کام لیا گیا ہے۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ مردوں میں پہلے سعادت مند بزرگ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے وہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں، نوجوانوں میں پہلے ایمان لانے والے حضرت زید بن حارثہ اور لڑکوں میں پہلے ایمان لانے والے حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ ہیں۔ آپ کی عمر اس وقت نو سال تھی عورتوں میں پہلے ایمان قبول کرنے والی حضرت خدیجہ بنت خویلد رضی اللہ عنہا ہیں ان چار آدمیوں کے باقی تمام لوگوں سے پہلے ایمان قبول کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دور اسلام میں پیدا ہونے والا پہلا بچہ مدینہ منورہ ہجرت کے بعد مسلمانوں میں پہلا پیدا ہونے والا بچہ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ ہیں ۔ آپ کی والدہ حضرت اسمار رضی اللہ عنہا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی تھیں۔ لوگوں نے کہنا شروع کر دیا تھا کہ یہودیوں کے جادو کی وجہ سے مہاجرین کے ہاں کوئی لڑکا پیدا نہیں ہوتا۔ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی پیدائش کی خبر جلدی پھیل گئی اور مسلمانوں کو بہت خوشی ہوئی۔

راہ خدا میں سب سے پہلے قتل کرنے والا اللہ کی راہ میں سب سے پہلے کافر کو قتل کرنے والے حضرت سعد ابن ابی وقاص رضی اللہ عنہ تھے ۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں مخاطب کرتے ہوئے فرمایا فداک ابی وامی (میرے ماں باپ تم پر قربان) آپ نے یہ الفاظ اس سے پہلے کسی کے لیے

نہیں فرمائے تھے۔

مسلمانوں میں پہلا شہید

مسلمانوں میں سب سے پہلے درجہ شہادت حاصل کرنے والے حضرت عمرو بن الحمام انصاری رضی اللہ عنہ۔ آپ بدر کی لڑائی میں شہید ہوئے۔ واقعہ اس طرح ہے کہ اس روز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے دوران ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے لیے جنت خاص کر دی ہے جو آج کے دن لڑتے ہوئے اپنی جان قربان کر دے اور دشمن سے منہ نہ پھیرے۔ یہ سُن کر حضرت عمرو اٹھ کھڑے ہوئے۔ اس وقت ان کے ہاتھ میں چند کھجوریں تھیں۔ آپ نے خوشی کے عالم میں فرمایا میرے اور جنت کے درمیان یہ چند کھجوریں حائل ہیں۔ کھجوریں جلدی سے ختم کیں تلوار اٹھائی اور دشمنوں پر جھپٹ پڑے یہاں تک کہ شہید ہو گئے۔

مسلمانوں میں پہلی شہید ہونے والی عورت حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی والدہ حضرت سمیہ ہیں آپ نے مکہ میں اپنے اسلام کا اعلان کیا کفار مکہ نے طرح طرح سے ایذا دینی شروع کی۔ مگر آپ اسلام پر ثابت قدم رہیں۔ آخر ابو جہل نے سینے پر برچھی کا ایسا وار کیا جو آپ کی شہادت کا سبب بنا۔

سب سے پہلے امیر المومنین کا لقب حاصل کرنے والے

امیر المومنین کا لقب سب سے پہلے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو دیا گیا۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خلیفۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کہا جاتا تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو فرمانے لگے اصولاً مجھے خلیفۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کہا جانا چاہیے۔ مگر یہ ایک طویل عبارت بن جاتی ہے۔ اس وقت حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے اٹھ کر کہا ہم مومن ہیں اور آپ ہم مومنوں کے امیر اور حاکم ہیں لہٰذا آپ امیر المومنین ہیں یہ بات سب نے پسند کی اور اس پر تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اتفاق کر لیا۔

پہلا عرب بادشاہ جس کا نام سکوں پر نقش ہوا

عبد الملک بن مروان پہلا مسلم عرب بادشاہ ہے جس کا نام

سونے چاندی اور دراہم و دیناروں پر نقش کیا گیا۔

مسلمانوں میں پہلا شخص جس نے ایک ہی آدمی کو ہزار ہزار درہم دینے کی رسم ڈالی

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مسلمانوں میں ایک شخص کو ہزار ہزار درہم دینے کی ابتدا کی۔ آپ ہر سال حضرت امام حسن اور حضرت امام حسین رضی اللہ عنہما کو ہزار ہزار درہم بھجوایا کرتے تھے اور اتنا ہی عبداللہ بن جعفر ابی طالب اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو دیتے تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بعد ان کا بیٹا یزید تخت نشین ہوا تو عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ نے اس کے پاس جا کر کہا تمہارا والد مجھے دو ہزار درہم دیا کرتا تھا میں چاہتا ہوں کہ تم انہیں برقرار رکھو۔ یزید نے کہا وہ دو ہزار بدستور جاری رہیں گے اور دو ہزار مزید میری طرف سے بھی ملا کریں گے۔ حضرت عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ کا کفر نفسی کرتے ہوئے صرف پہلے دو ہزار جاری رکھنے کو کافی قرار دیا، یزید نے کہا وہ تو بدستور جاری رہیں گے اور اسی روز انہیں چار ہزار درہم دلوائے۔ بعد میں کسی بادشاہ کے متعلق ایسی روایات نہیں ملتیں، البتہ ابو جعفر منصور بن علی نے ایک ہی دن دس دفعہ دو دو ہزار درہم تقسیم کیے۔ حالانکہ بخل کی وجہ سے اسے ابوالدوانیق کہا جاتا تھا۔ مکہ مکرمہ کے سخی حضرات بھی اسی طرح بخشش کرتے تھے۔ خلیفہ مامون الرشید کا طریقہ بھی کچھ ایسا تھا۔ اس کے بعد یہ پسندیدہ طریقہ کسی نے نہیں اپنایا۔

ابوالذباب عبدالملک بن مروان کو ابوالذباب (مکھیوں والا یا مکھیوں کا باپ) کہا جاتا تھا وجہ یہ تھی کہ اس کے منہ میں اس قدر بدبو تھی کہ اگر مکھی بھی اس کے منہ کے پاس سے گزرتی تو اس کی گندہ دہنی کے سبب نیچے گر جاتی، نیز اسے رشح الحجر (پتھر کا پسینہ) بھی کہا کرتے تھے اس لیے کہ وہ پرلے درجے کا بخیل اور خسیس طبیعت کا مالک تھا۔

مروان بن محمد بن مروان مروان بن محمد بن مروان الحکم بنی امیہ کا آخری بادشاہ تھا اسے مروان الحمار بھی کہا جاتا تھا۔ اس لقب کے دو سبب بیان کیے جاتے ہیں

پہلا یہ کہ ہر صدی کے پہلے سال کو یہ لوگ سنتہ الحمار کہتے تھے چونکہ مروان کے زمانہ میں بنی امیہ کی حکومت کے سو سال پورے ہو گئے تھے اس لیے خود مروان کو بھی حمار کہنے لگے، سرکش عباسیوں کے ایک گروہ نے قرآن مجید کی آیت وانظر الی حمارک ولنجعلک آیۃ للناس کو مروان پر حمل کیا اور اس کی تشریح یوں کی کہ سلطنت عباسیوں کے قبضہ میں نہ تھی تو وہ مردہ تھے جب دوبارہ انہیں حکومت ملی تو گویا وہ زندہ ہو گئے اور مروان جس کا نام حمار تھا وہ مغلوب ہو گیا۔

اس لقب کا دوسرا سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ مروان تخت خلافت پر قدم رکھنے کے بعد ایک دن بھی آرام سے نہ بیٹھا وہ ہمیشہ دشمنوں سے برسرپیکار رہا۔ عیش و عشرت کو اس نے چھو کر بھی نہ دیکھا۔ چونکہ وہ سخت سے سخت حالات میں صبر کا عادی تھا۔ اس لیے اسے گدھے سے تشبیہ دے کر اس کا نام حمار رکھ دیا گیا۔

دنیا میں شاہوں کا سب سے بڑا سلسلہ کوئی بادشاہ شاہی خاندان کا فرد ہونے کے اعتبار سے شرویہ جیسا نہیں ہوا۔ اس کا سلسلۂ نسب اس طرح ہے۔

شیرویہ بن پرویز بن ہرمز بن نوشیرواں بن قباد بن فیروز بن یزدجرد بن بہرام جور بن یزدجرد بن بہرام شاپور بن ہرمز بن نرسی بن بہرام بن ہرمز بن شاپور بن اردشیر بن بابک۔ یہ تمام لوگ بابک تک بادشاہ ہو گزرے ہیں۔ خلیفوں میں سب سے بڑا خاندانی خلیفہ المستنصر بن المتوکل بن المعتصم الرشید بن المہدی ہوا ہے۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ بادشاہوں میں سے سب سے بڑے اور خاندانی بادشاہ شیرویہ نے اپنے والد کو قتل کر کے سلطنت حاصل کی مگر والد کے بعد چھ ماہ سے زیادہ زندہ نہ رہا اسی طرح خلفاء میں سب سے بڑے اور خاندانی خلیفہ مستنصر نے بھی اپنے باپ متوکل کو قتل کر کے حکومت حاصل کی اور باپ کے بعد صرف چھ ماہ زندہ رہا۔

تاریخ

واضح رہے کہ تاریخ کا کچھ حصہ مشکل ہے اور کچھ آسان مگر اس سے نفس مضمون میں کوئی فرق نہیں پڑتا چونکہ تاریخ میں ترتیب برقرار کرنا ایک مشکل کام ہے۔ اس لیے ہم صرف نو ابواب پر اکتفا کرتے ہیں۔

بادشاہان عجم اگرچہ شاہان عجم کے سلسلے بے شمار ہیں، مگر مجموعی طور پر ہم انہیں چار طبقوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، طبقہ اول پیش دادیاں طبقہ دوم کیانیاں، طبقہ سوم اشکانیاں۔ طبقہ چہارم ساسانیاں۔

پہلے طبقے کے بادشاہ پہلے طبقے کے نو بادشاہ ہو گزرے ہیں، پہلا کیومرث ہے اس نے تیس سال حکومت کی اس کی ایک لڑکی اور ایک لڑکا تھا لڑکی کا نام مشیانہ اور لڑکے کا نام مشی تھا پچاس سال کی عمر تک اس لڑکی لڑکے سے آگے کوئی اولاد نہ ہوئی۔ دوسرے پچاس سال کے دوران ان کے اٹھارہ لڑکے لڑکیاں ہوئیں کیومرث کے بعد ستر سال تک ملک بادشاہوں سے خالی رہا۔ اس کے بعد دوسرا بادشاہ اوشہنج بن فردان بن اسیامک بن کیومرث ہوا اس نے چالیس سال بادشاہی کی تیسرا بادشاہ طہمورث بن دیویجہان بن ابومکنند بن میویکند بن اوشہنج ہوا، اس نے تیس سال حکومت کی بت پرستی اس کے زمانہ میں شروع ہوئی، چوتھا بادشاہ اس کا بھائی جمشید بن دیویجہان ہوا اس نے سات سو سولہ سال شاہی کی۔ پانچواں بادشاہ بیوراسف بن اروندا سف ہوا اس نے ہزار سال حکمرانی کی۔ اسے دہاک بھی کہا جاتا ہے۔ آک فارسی زبان میں آفت کو کہتے ہیں دہاک کے معنی دس آفتوں والے کے ہوئے۔ چونکہ یہ نام بدشگون تھا اس لیے اسے معرب بنا کر ضحاک کر لیا گیا۔ ضحاک عمدہ اور پسندیدہ نام ہے۔ چھٹا بادشاہ افریدون بن اتصیان ہوا۔ اس نے پانچ سو سال بادشاہی کی۔ اسے حکومت تیس سال گزرے تھے کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام

مبعوث ہوئے۔ ساتواں بادشاہ افراسیاب ترک ہوا۔ اس نے بارہ سال حکومت کی۔ آٹھواں بادشاہ زو بن ماتوسف ہوا اس نے تین سال شاہی کی۔ نواں بادشاہ کریاسف بن رائب ہوا۔ اس نے نو سال حکمرانی کی۔

دوسرے طبقے کے بادشاہ

دوسرے طبقے کے بادشاہ دس ہیں۔
پہلا کیقباد اس نے ایک سو چھبیس برس حکومت کی۔
دوسرا کیکاؤس بن کیشافرہ بن کیقباد ہوا۔ اس نے ڈیڑھ سو سال حکمرانی کی، تیسرا بادشاہ کیخسرو بن سیاوش بن کیکاؤس ہوا اس کی حکومت اسّی سال رہی۔ حضرت سلیمان علیہ السلام اسی کے دورِ حکومت میں تشریف لائے۔ چوتھا بادشاہ لہراسپ ہوا۔ اس نے ایک سو بیس سال سلطنت کی۔ اسی کے دورِ حکومت میں بخت نصر نے مغرب میں جاکر یہودیوں کو تباہ و برباد کیا اور انہیں قیدی بنایا۔ پانچواں بادشاہ کیگشاسپ ہوا۔ اس نے ایک سو بیس سال حکومت کی۔ اسی کے زمانہ میں زردشت نے خروج کیا۔ چھٹا بادشاہ کے بہمن ہوا، اس نے ایک سو بائیس سال بادشاہی کی، ساتویں بادشاہ بہمن بن بہمن کی لڑکی چہر آزاد ہوئی۔ اس نے تیس سال بادشاہی کی۔ آٹھواں بادشاہ دارا ابن بہمن ہوا۔ اس نے بارہ برس سلطنت کی۔ نواں بادشاہ دارا ابن دارا ہوا۔ اس نے بھی بارہ سال حکمرانی کی۔

عجم کے بادشاہ ہمیشہ روم اور مغرب کے بادشاہوں سے خراج لیا کرتے تھے۔ دارا کے زمانہ میں سکندر روم کا بادشاہ ہوا تو دارا نے حسبِ دستور اس سے خراج طلب کیا۔ سکندر نے خراج پر لڑائی کو ترجیح دی، اور فتح یاب ہوا، دارا ابھی لڑائی میں مصروف تھا کہ اس کے کسی عزیز نے اسے قتل کر دیا۔ اس کے بعد سکندر دنیا کے بیشتر ممالک پر قابض ہو گیا اور دنیا کے اکثر بادشاہ اس کے مطیع و فرمانبردار ہو گئے۔ چنانچہ اس نے اُس دور کے دانشوروں کے پیشوا اور اپنے وزیر ارسطاطالیس کو خط لکھا کہ میں نے دنیا کے بیشتر بادشاہوں کو مغلوب کر کے اپنا مطیع اور فرمانبردار اور ان کی اولاد کو قیدی بنا لیا ہے، میں ڈرتا ہوں کہ اگر ان میں سے کسی کو دوبارہ اپنے علاقے یا ملک کی سلطنت تفویض کر دوں تو وہ رومیوں (ہم سے) انتقام لینے کی فکر میں پڑ جائیں گے اور ہو سکتا ہے کہ یہ چیز ہمارے خاندان کی

تباہی کا موجب بن جائے۔ اگر آپ مشورہ دیں تو میں ان تمام بادشاہوں کو تلوار کے ذریعے اُن کے اسلاف کے پاس پہنچا دوں۔ تاکہ زمین ہمیشہ کے لیے ان کے فتنہ اور شر سے محفوظ ہو جائے۔

ارسطاطالیس نے سکندر کو جواب میں لکھا کہ۔

"جس طرح بدن کے لیے دل، دل کے لیے روح اور روح کے لیے جان کی ضرورت ہوتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح جان کے لیے بادشاہوں کی ضرورت ہے اس لیے کہ حکمرانوں کی سیاست اور حفاظت کے بغیر دنیا میں امن و امان کا قائم رہنا مشکل ہے۔ مختلف شکلوں اور صورتوں کی دشمنیاں اور فتنے بادشاہوں کے نظم و نسق اور دبدبے کے بغیر ختم نہیں ہو سکتے۔ اگر آپ ان بادشاہوں کو جو شاہوں کی اولاد ہیں، قتل کر دیں گے تو آپ کو ملک نا اہلوں کے سپرد کرنا پڑیں گے اور نا اہلوں کی بادشاہی کا نقصان ہر نقصان سے بڑا ہے۔ میری رائے میں بہتر یہ ہے کہ ایک ایک علاقہ ان میں سے ایک ایک کے حوالے کر دیں، تاکہ وہ ایک دوسرے کے خلاف برسرِ پیکار ہو جائیں اور انہیں روم کی طرف آنکھ اٹھانے کی فرصت ہی نہ ملے"۔

سکندر کو یہ رائے پسند آئی اس نے ہر بادشاہ کو ایک ایک علاقہ دے دیا اور اس کا نام ملوک طوائف رکھا۔

تیسرے طبقے کے بادشاہ

تیسرے طبقے کے بادشاہ گیارہ ہیں۔

پہلا اشک بن دارا۔ اس نے دس سال بادشاہی کی۔ دوسرا اشک بن اشک۔ اس کی حکومت باون سال رہی، تیسرا شاہ پور بن اشک اس نے چوبیس سال حکمرانی کی چوتھا اس کا بیٹا گودرز بن شاپور پانچواں اس کا بھتیجا دشخن بن بلاش بن شاپور اس نے اکیس سال سلطنت کی چھٹا اس کا بیٹا گودرز بن دشخن اس نے انیس سال بادشاہی کی ساتواں اس کا بھائی برسہ بن دشخن اس نے تیس برس حکمرانی کی۔ آٹھواں اس کا چچا ہرمز بن بلاش اس نے ستر سال شاہی کی نواں اس کا لڑکا فیروز اس نے بارہ برس سلطنت کی۔

دسواں اس کا لڑکا خسرو اس نے چوبیس سال شاہی کی گیارہواں اردواں بن بلاش بن فیروز اس نے پچپن سال حکومت کی۔

چوتھے طبقے کے بادشاہ

چوتھے طبقے کے بادشاہ تیس ہیں۔ ان کی حکومت اردشیر سے لے کر یزدجرد بن شہریار کی موت تک رہی۔ یہ عرصہ تقریباً سات سو ستاسی سال پر محیط ہے۔ پہلا بادشاہ اردشیر بن بابک ہے۔ اس نے انیس سال دو مہینے بادشاہی کی۔ دوسرا بادشاہ شاہ پور بن اردشیر ہے۔ اس نے بتیس سال چار ماہ حکومت کی۔ تیسرا بادشاہ ہرمز بن شاہ پور ہے۔ اس نے ایک سال دو ماہ حکمرانی کی۔ چوتھا بادشاہ نرسہ بن ہرمز ہے۔ اس کی حکومت نو سال رہی، پانچواں بادشاہ ہرمز بن شاہ پور ہے۔ اس نے ایک سال دو ماہ حکمرانی کی۔ چوتھا بادشاہ نرسہ بن ہرمز ہے اس کی حکومت نو سال رہی۔ پانچواں بادشاہ ہرمز بن نرسہ ہے۔ اس نے تیرہ سال بادشاہی کی۔ چھٹا بادشاہ شاہ پور ذوالاکناف بن ہرمز ہے۔ اس نے ستر سال شاہی کی۔ ساتواں بادشاہ اس کا بھائی اردشیر بن ہرمز ہے۔ اس نے اپنے بیٹے کے بالغ ہونے تک چار سال حکومت کی۔ آٹھواں بادشاہ شاپور بن شاپور ہے۔ یہ بتیس سال تخت حکومت پر فائز رہا۔ نواں بادشاہ بہرام بن شاپور ہے۔ اس نے بارہ سال بادشاہی کی۔ دسواں بادشاہ یزدجرد بن بہرام ہے۔ اسے یزدجرد کریم بھی کہتے ہیں۔ اس نے بیاسی سال حکمرانی کی۔ گیارہواں بادشاہ یزدجرد بن یزدجرد ہے۔ اس نے تیئس سال حکومت کی۔ بارہواں بادشاہ بہرام گور ہے۔ اس نے تیئس سال بادشاہی کی۔ تیرہواں بادشاہ یزدجرد بن بہرام گور ہے۔ اس کی مدت حکومت اٹھارہ سال ہے۔ چودھواں بادشاہ بہرام بن یزدجرد ہے۔ اس نے چھبیس سال ایک ماہ حکومت کی پندرہواں بادشاہ فیروز بن بہرام ہے۔ اس کی مدت سلطنت انتیس سال ایک دن بادشاہی کی سولہواں بادشاہ بلاش بن فیروز ہے۔ اس نے تین سال حکومت کی۔ سترھواں بادشاہ اس کا بھائی قباد ہے۔ اس نے اڑسٹھ سال حکمرانی کی۔ اسی کے دور میں مانی پیدا ہوا، اٹھارہواں بادشاہ نوشیرواں کسریٰ عادل ہے (اللہ تعالیٰ اس کا عذاب ہلکا کرے) اس کی مدت حکومت چھیالیس سال چھ ماہ ہے۔ یہ نیک اور عادل بادشاہ ہو گزرا ہے۔ انیسواں بادشاہ ہرمز بن کسریٰ ہے

اس نے تیئس سال شاہی کی۔ بیسواں بادشاہ پرویز بن ہرمز ہے۔ اس نے اٹھتیس[۳۸] سال حکمرانی کی۔ اکیسواں بادشاہ شیرویہ بن پرویز ہے۔ اس کی مدت سلطنت صرف آٹھ ماہ ہے۔ بائیسواں بادشاہ اردشیر بن شیرویہ ہے۔ اس نے ایک سال حکومت کی تیئسواں بادشاہ شہریار ہے۔ اس نے اٹھتیس روز حکومت کی۔ یہ شاہی خاندان میں سے نہیں تھا۔ چوبیسواں بادشاہ پرویز کی لڑکی توران ہے۔ اس نے ایک سال چند روز بادشاہی کی۔ پچیسواں بادشاہ چلسلیدہ ہے۔ اس نے دو ماہ حکومت کی۔ یہ بھی شاہی خاندان کا فرد نہیں تھا۔ چھبیسواں بادشاہ خسرو بن قباد ہے۔ اس نے دو ماہ حکومت کی۔ ستائیسواں بادشاہ فیروز ہے۔ اس نے دو ماہ بادشاہی کی۔ یہ اردشیر بابک کی نسل سے تھا۔ اٹھائیسواں بادشاہ پرویز کی لڑکی ارزمی ہے۔ اس نے چار ماہ بادشاہی کی۔ انتیسواں بادشاہ فرخ بن خسرو بن پرویز ہے۔ اس نے ایک ماہ چند روز حکومت کی۔ تیسواں بادشاہ یزدجرد شہریار بن پرویز ہے۔ اور یہی عجم کا آخری بادشاہ ہے، شاہان عجم کی تاریخ میں اختلافات موجود ہیں مگر ہم نے حمزہ اصفہانی کی تحقیق کو بہتر پایا ہے۔ اس سلسلہ میں ہم نے بہرام بن بہرام بن بہرام بن ہرمز بن شاہ پور کا ذکر کیا ہے۔ اکثر روایات میں یہ تینوں بہرام بادشاہ ہوئے ہیں۔ مگر حمزہ اصفہانی نے اس ترتیب سے ان کا ذکر نہیں کیا۔

ظہور قدسی سید المرسلین حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارکہ کے بعض ابتدائی حالات حمزہ اصفہانی نے محمد بن جریر الطبری سے روایت کیے ہیں۔ ان کا خلاصہ یہ ہے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تاریخ ولادت میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک ولادت شریفہ ربیع الاول کی دو تاریخ میں ہوئی۔ بعض کے نزدیک یہ سعادت اس ماہ کی آٹھویں تاریخ کو ملی۔ اکثر حضرات کے نزدیک یہ مبارک گھڑی وہ تھی جب نوشیرواں کو حکومت کرتے چالیس سال پورے گزرے۔ اس بارے میں بھی علما مختلف الرائے ہیں کہ آپ کے والد گرامی نے کب انتقال فرمایا۔ بعض کے نزدیک آپ والدہ ماجدہ کے شکم اطہر میں تھے کہ والد گرامی نے اس جہان سے پردہ فرمایا۔ بعض کے نزدیک ظہور قدسی کے آٹھ روز بعد آپ نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ والدہ ماجدہ نے کب انتقال فرمایا۔ اس بارے میں بھی متعدد آرا ہیں۔ بعض کے

نزدیک آپ کی عمر شریفہ چھ سال کی تھی کہ گرامی قدر والدہ نے اس جہانِ فانی سے پردہ فرمایا کچھ اور صاحبان کے نزدیک عمر مبارک اس سانحے کے وقت آٹھ سال کی تھی۔ محققین اس بارے میں بھی متعدد نظریات رکھتے ہیں کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے چچا حضرت ابوطالب کے ساتھ شام تشریف لے گئے تو اس وقت آپ کی عمر مبارک کتنی تھی۔ بعض حضرات کے نزدیک نو سال اور بعض کے نزدیک بارہ سال تھی۔ تعمیر کعبہ کے وقت عمر شریفہ کتنی تھی۔ اس میں بھی دو قول ہیں۔ پچیس سال یا پینتیس سال۔

عمر مبارک کے چالیس سال پورے ہو گئے تو اللہ تعالیٰ نے نبوت کے اظہار کا حکم دیا۔ اس وقت کسریٰ نوشیرواں کی بادشاہی کو دس سال گزر چکے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ نبوت ملنے کے چھ سال بعد آپ نے مخلوق کو راہ حق کی طرف بلانا شروع کیا۔ اسی دوران آپ کو ام المومنین خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کے بطن سے چار لڑکیاں حضرت فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا، حضرت زینب رضی اللہ عنہا۔ حضرت رقیہ رضی اللہ عنہا۔ حضرت ام کلثوم رضی اللہ عنہا اور تین صاحبزادے طاہر، طیب اور قاسم رضی اللہ عنہم پیدا ہوئے۔ اسی طرح باندی حضرت ماریہ رضی اللہ عنہا سے ابراہیم نامی ایک اور صاحبزادہ پیدا ہوا۔ چاروں صاحبزادگان بچپن ہی میں انتقال فرما گئے۔ صاحبزادی حضرت زینب رضی اللہ عنہا ابوالعاص بن ربیع کے عقد اور رقیہ رضی اللہ عنہا عتبہ بن ابی لہب کے عقد میں آئیں۔ سورہ تبت نازل ہوئی تو ابولہب کی بیوی ام جمیل نے غصہ میں آکر اپنے لڑکے عتبہ سے حضرت رقیہ رضی اللہ عنہا کو طلاق دلوا دی۔ چنانچہ آپ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عقد میں آگئیں۔ بعد میں جب آپ فوت ہو گئیں تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری صاحبزادی حضرت ام کلثوم رضی اللہ عنہا کا نکاح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے کر دیا۔

خلفاء پہلے خلیفہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں۔ آپ کا نام عبداللہ بن عثمان بن ابی عامر بن عمرو بن کعب بن سعد بن تیم بن مرہ بن کعب ہے۔ گویا آپ کا سلسلۂ نسب کعب پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مل جاتا ہے۔ حبیب خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ ربیع الاول سنہ ۱۱ھ میں رحمت الٰہی کی آغوش میں استراحت فرمائی تو اسی روز تمام لوگوں نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ آپ کی خلافت دو برس تین ماہ

اور کچھ دن رہی۔

دوسرے خلیفہ ابو حفص عمر بن خطاب بن نفیل بن عبداللہ بن ریاح بن عبداللہ بن قرط بن رواح بن عدی بن کعب بن لوی ہیں۔ آپ کا سلسلہ نسب کعب بن لوی پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نسب عالی کے ساتھ مل جاتا ہے۔ آپ کی خلافت دس سال آٹھ ماہ اور کچھ دن رہی۔

تیسرے خلیفہ حضرت ابو عمرو عثمان بن عفان بن ابو العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف ہیں۔ آپ کا سلسلہ نسب عبد مناف پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک نسب سے جا ملتا ہے۔ آپ نے بارہ روز کم بارہ برس خلافت کی ذمہ داریاں نبھائیں۔

چوتھے خلیفہ ابو الحسن علی بن ابی طالب بن عبدالمطلب ہیں۔ آپ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا کے صاحبزادے تھے۔ آپ نے چار سال نو ماہ خلافت کی۔

مسلمانوں میں پہلا بادشاہ

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ میرے بعد خلافت تیس سال رہے گی۔ اس کے بعد بادشاہی آ جائے گی۔

حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ نے جوار الٰہی میں استراحت فرمائی تو خلافت کے تیس سال میں ابھی چھ ماہ باقی تھے۔ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ نے حالات پر امن نہ دیکھے تو آپ نے چھ ماہ بعد حکومت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے حوالے کر دی۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے انیس سال چار ماہ بادشاہی کی۔ آپ بنی امیہ کے پہلے بادشاہ تھے۔ بنی امیہ کا دوسرا بادشاہ یزید بن معاویہ ہے اس نے تین سال آٹھ ماہ حکومت کی۔ تیسرا بادشاہ معاویہ بن یزید بن معاویہ ہے۔ اس نے چالیس روز اور بقول بعض چار ماہ حکومت کی، چوتھا بادشاہ مروان بن حکم ہے۔ اس نے دس ماہ حکمرانی کی۔ پانچواں بادشاہ عبدالملک بن مروان ہے۔ اس کی مدت حکومت اکیس سال ایک ماہ ہے۔ چھٹا بادشاہ ولید بن عبدالملک ہے اس نے نو سال نو ماہ بادشاہی کی، ساتواں بادشاہ سلیمان بن عبدالملک ہے اس نے دو سال دو ماہ حکومت کی۔ آٹھواں بادشاہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ ہیں۔ آپ نے تین ماہ حکمرانی کی، نواں بادشاہ یزید بن عبدالملک ہے۔ اس نے چار سال ایک ماہ بادشاہی کی، دسواں بادشاہ ہشام بن عبدالملک ہے

اس کی مدت حکومت انیس سال نو ماہ ہے۔ گیارہواں بادشاہ ولید بن یزید بن عبدالملک ہے اس نے ایک سال دو ماہ اور کچھ روز حکمرانی کی۔ بارہواں بادشاہ یزید بن ولید ہے۔ اسے یزید ناقص بھی کہا جاتا ہے اس کی حکومت پانچ ماہ ایک دن رہی، تیرہواں خلیفہ ابراہیم بن ولید بن عبدالملک ہے۔ اس نے صرف ستر دن بادشاہی کی۔ چودہواں بادشاہ مروان بن مروان محمد بن مروان ہے اسے مروان الحمار بھی کہا جاتا ہے اس کی حکومت پانچ سال رہی۔

خلفائے بنی عباس

بنی عباس میں سب سے پہلا حکمران ابوالعباس عبداللہ بن محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس السفاح تھا۔ اس نے چار سال آٹھ ماہ بادشاہی کی۔ دوسرا بادشاہ ابوجعفر عبداللہ بن محمد بن علی ہے۔ اس کا لقب ابن المنصور ہے اس نے بائیس برس حکمرانی کی۔ تیسرا حکمران مہدی بن منصور ہے۔ اس نے دس سال ایک ماہ بائیس یوم حکومت کی۔ چوتھا حکمران ہادی ہے۔ اس کا نام موسیٰ بن مہدی تھا۔ اس نے ایک سال ایک ماہ حکومت کی۔ پانچواں بادشاہ ہارون الرشید ہے۔ اس نے تیئیس سال حکمرانی کی۔ چھٹا بادشاہ امین بن ہارون ہے۔ اس نے چار سال آٹھ ماہ پانچ دن حکومت کی۔ ساتواں بادشاہ عبداللہ بن رشید الملقب بالمامون ہے۔ اس نے بیس سال چھ ماہ تیرہ دن سلطنت کی۔ آٹھواں حکمران معتصم باللہ محمد بن ہارون ہے۔ اس نے آٹھ سال آٹھ ماہ دو دن حکومت کی۔ اس کو بادشاہ ہشت سو بھی کہتے تھے اس لیے کہ وہ بنی عباس کا آٹھواں بادشاہ تھا، اور نسل بنی عباس میں بھی آٹھویں جگہ پر تھا۔ اس کا نسب اس طرح ہے۔ محمد بن ہارون بن محمد بن عبداللہ بن علی بن عبداللہ بن عباس۔ یہ بادشاہ اڑتالیس سال کی عمر میں فوت ہوا۔ اس کی ملکیت میں آٹھ ہزار غلام تھے، نواں بادشاہ واثق باللہ ابوجعفر بن ہارون بن معتصم ہے۔ اس نے پانچ سال، سات ماہ اور تین دن حکومت کی۔ دسواں حکمران متوکل علی اللہ ابوالفضل جعفر بن معتصم ہے۔ اس نے اٹھارہ سال حکومت کی۔ اور بالآخر اپنے لڑکے کے ہاتھوں قتل ہوا۔ گیارہواں بادشاہ

---

[1] بنی عباس کے بادشاہوں کو خلفاء محض رسمًا کہا جاتا ہے ورنہ خلافت حضرت امام حسن پر ختم ہو گئی یہ سارے بادشاہ ہیں۔

مستنصر بن محمد بن متوکل ہے۔ اس نے چھ ماہ حکومت کی۔ بارہواں بادشاہ مستعین باللہ ابوالعباس احمد بن محمد بن معتصم ہے اس کی سلطنت تین سال اور کچھ کم نو ماہ رہی۔ تیرھواں حکمران معتز باللہ ابوعبداللہ زبیر بن متوکل ہے اس کی سلطنت تین سال چھ ماہ رہی۔ چودھواں بادشاہ مہدی باللہ ابوجعفر محمد بن واثق ہے یہ ایک سال سے کچھ کم برسر حکومت رہا۔ پندرہواں بادشاہ معتمد علی اللہ ابوالعباس احمد بن متوکل ہے۔ اس کی حکومت بائیس سال گیارہ ماہ اور کچھ دن رہی، سولھواں بادشاہ معتضد باللہ ابوالعباس احمد بن طلحہ موفق بن متوکل ہے۔ اس کی حکومت نو سال آٹھ ماہ پچیس روز رہی۔ سترہواں حکمران مکتفی باللہ ابو محمد معتضد ہے اس کی مدت حکومت چوبیس سال دو ماہ اور سات روز ہے۔ انیسواں بادشاہ قاہر باللہ ابومنصور بن محمد بن معتضد ہے اس کی بادشاہی ایک سال پانچ ماہ ایک دن رہی۔ بیسواں بادشاہ راضی باللہ ابوالعباس احمد بن مقتدر ہے۔ اس کی بادشاہی سات سال دو ماہ گیارہ دن رہی، اکیسواں بادشاہ متقی باللہ ابواسحاق ابراہیم بن مقتدر ہے۔ اس نے تین سال گیارہ ماہ حکومت کی، بائیسواں بادشاہ مکتفی باللہ بن معتضد ہے اس کی حکومت ایک سال تین ماہ اور کچھ دن رہی۔ تئیسواں بادشاہ مطیع باللہ ابوالقاسم فضل بن مقتدر ہے۔ اس کی حکومت کا زمانہ انتیس سال چار ماہ پر محیط ہے۔ چوبیسواں بادشاہ طائع باللہ ابوبکر بن مطیع باللہ ہے۔ یہ سترہ سال آٹھ ماہ برسر حکومت رہا۔ پچیسواں بادشاہ قادر باللہ ابوالعباس احمد بن اسحاق مقتدر ہے اس کی بادشاہی اکتالیس سال اور تین ماہ رہی۔ چھبیسواں بادشاہ قائم بامر اللہ ابوجعفر عبداللہ بن قادر ہے۔ اس کی حکومت چھیالیس برس آٹھ ماہ رہی۔ ستائیسواں بادشاہ مقتدی بامر اللہ ابوالقاسم عبداللہ بن محمد بن عبداللہ قائم ہے۔ اس نے سترہ سال کچھ کم دو ماہ حکومت کی۔ اٹھائیسواں بادشاہ مستظہر باللہ ابوالعباس احمد بن مقتدی ہے۔ اس کی حکومت پچیس سال چھ ماہ رہی۔ انتیسواں بادشاہ المسترشد باللہ ابومنصور فضل بن مستظہر ہے۔ تیسواں بادشاہ راشد باللہ اور اکتیسواں مقتفی باللہ ہے۔ بتیسواں بادشاہ مستنجد باللہ اور تینتیسواں مستضی باللہ ہے۔ چونتیسواں ناصر لدین اللہ اور پینتیسواں ظاہر باللہ ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرت معاویہؓ کی جنگ

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں یزید بن ابو سفیان کو شام کا گورنر مقرر کیا تھا۔ یزید کا انتقال ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کے بھائی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو ان کی جگہ شام کا گورنر بنا دیا۔ حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کا زمانہ دور خلافت آیا تو آپ نے حضرت جریر بن عبد اللہ بجلی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ حضرت معاویہ کی معزولی کا پروانہ بھجوایا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے کہا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی اطاعت مجھ پر اس وقت واجب ہو گی جب وہ قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ کو میرے حوالے کریں گے تاکہ میں ان سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا قصاص لے سکوں۔ چنانچہ انہوں نے اہل شام کو اس بہانے برانگیختہ کر کے حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کی مخالفت پر آمادہ کیا اور بالآخر یہی بات جنگ صفین کا سبب بنی۔ حضرت معاویہ، حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ لڑنے پر آمادہ ہو گئے تو انہوں نے اپنے لشکر کا سالار عمرو بن عاص کو مقرر کیا۔ حضرت معاویہ کے لشکر کا ایک دستہ دریائے فرات پر اس لیے اترا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر کو پانی سے روک سکے۔ حضرت عمرو بن عاص نے فرمایا بہتر یہی ہے کہ ہم حضرت علی رضی اللہ عنہ کو پانی سے نہ روکیں۔ اس لیے کہ جب تک تلوار علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں ہے انہیں کوئی شخص روک نہیں سکتا۔ اشعب بن قیس نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف سے بارہ ہزار کا لشکر لے کر اس دستے پر حملہ آور ہوئے اور بالآخر اسے وہاں سے بھگا دیا۔ بہت سخت لڑائی ہوئی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ستر ہزار افراد ایک ہی رات میں قتل ہوئے۔

حضرت عمار بن یاسر کی شہادت

اس لڑائی میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف سے لڑتے ہوئے شہید ہوئے۔ تو دو شخص ان کا سر حضرت معاویہؓ کے پاس لے گئے۔ ان میں سے ہر شخص دعویدار تھا کہ یہ سر میں نے کاٹا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اس محفل میں موجود تھے۔ انہوں نے عمرو بن عاصؓ سے فرمایا تم لوگوں کو اس سر پر اس قدر جھگڑنے کی

ضرورت نہیں ہے۔ میں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے خود سنا ہے کہ عمار بن یاسر باغیوں کے ہاتھ سے قتل ہوں گے۔ حضرت معاویہ کو یہ بات ناگوار گزری تو وہ فرمانے لگے کہ عمار کو انہی لوگوں نے قتل کیا ہے جو انہیں لڑائی میں لے آئے ہیں۔ لوگوں نے کہا اگر یہی بات ہے تو پھر حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے قاتل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (معاذ اللہ) ہوئے کیونکہ جنگ احد میں آپ ہی انہیں لے گئے تھے۔

قرآن مجید کا نیزوں پر اٹھانا عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کو یقین ہو گیا کہ شامی لشکر شکست سے دوچار ہونے والا ہے تو انہیں ایک چال سوجھی۔ کہنے لگے چونکہ ہم قرآنی فیصلہ چاہتے ہیں۔ اس لیے قرآن مجید نیزوں پر باندھ کر اوپر اٹھا لیے جائیں، قرآن مجید نیزوں پر اٹھائے گئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا لشکر لڑائی سے گریز کرنے لگا۔ اس نے کہا اگر یہ لوگ ہمیں قرآنی فیصلے کی طرف بلاتے ہیں تو ہمیں بلا چون و چرا یہ بات مان لینی چاہیے۔ چنانچہ آپ نے لشکر کی بات مان لی۔ اب فیصلے کے لیے حضرت علی کرم اللہ وجہہ چاہتے تھے کہ ہماری طرف سے حکم حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ مقرر ہوں مگر زیادہ لوگ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے حق میں تھے۔ آپ انتہائی سادہ اور صاف دل بزرگ تھے۔ عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے کہا کہ چونکہ حضرت علی اور حضرت معاویہ کی وجہ سے لوگ آزمائش میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ اور بہت نقصانات ہوئے ہیں۔ لہٰذا مناسب یہ ہے کہ دونوں کو معزول کر دیا جائے۔ تاکہ فساد کی جڑ ختم ہو جائے۔ اب چونکہ آپ بڑے، صاحب رتبہ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھی ہیں۔ لہٰذا پہلے آپ ہی اس بات کا اعلان فرمائیں میں آپ کے بعد اعلان کروں گا۔ حضرت ابو موسیٰ نے حمد و ثنا کے بعد فرمایا کہ علی و معاویہ (رضی اللہ عنہما) کی وجہ سے مخلوق کے درمیان طرح طرح کے فتنے اور فساد رونما ہو گئے ہیں۔ مناسب یہی ہے کہ دونوں کو معزول کر دیا جائے۔ چونکہ میں علی (رضی اللہ عنہ) کی طرف سے حکم بنا ہوں۔ لہٰذا میں انہیں خلافت سے اس طرح علیحدہ کرتا ہوں جس طرح میں نے اپنی انگلی سے یہ انگوٹھی الگ کر دی ہے۔ (یہ کہہ کر انہوں نے انگوٹھی اتار پھینکی)

اس کے بعد عمرو بن عاص اٹھے، انہوں نے کہا میں نے خلافت پر معاویہ (رضی اللہ عنہ) کو اس طرح برقرار رکھا ہے۔ جس طرح اس انگوٹھی کو انگلی میں۔

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے یہ بات سنی تو فرمایا عمرو بن عاص نے میرے ساتھ دھوکا کیا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ شام پر بدستور حضرت معاویہ قابض رہے۔ اور حکومت کرتے رہے۔

بنی امیہ سے بنی عباس میں خلافت کیسے منتقل ہوئی

علی بن عبداللہ بن عباس کا آخری وقت آیا تو اس نے اپنے لڑکے محمد بن علی کو اپنا ولی عہد مقرر کیا۔ محمد بن علی دنیا سے رخصت ہونے لگا تو اس نے ابراہیم امام کو اپنا جانشین بنایا۔ اس زمانے میں ابومسلم عبدالرحمٰن بن مسلم جسے بعض مروزی اور بعض اصفہانی کہتے ہیں۔ عیسیٰ بن معقل بن عمر کے ہاں ان کے لڑکوں کی تعلیم و تربیت پر تعینات تھے۔ عیسیٰ بن معقل کا شمار شیعہ کے سرکردہ افراد میں تھا۔ چنانچہ ابومسلم کی عیسیٰ کی وساطت سے ابراہیم امام تک رسائی ہوئی۔ ابومسلم نے شیعہ بننا منظور کیا چنانچہ ابراہیم نے اسے خراسان میں شیعہ داعی مقرر کر دیا۔ وہ مرو میں لوگوں کو آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے حقوق کی دعوت دینے لگا۔ اس وقت خراسان کا حاکم نصر بن سیار تھا۔ اس کی حدیع بن علی کرمانی کے ساتھ لڑائی رہتی تھی۔ اتفاق سے ان دونوں لڑائی میں حدیع مارا گیا۔ ابومسلم نے موقع غنیمت سمجھتے ہوئے استدیح نامی ایک گاؤں کو مرکز بنا کر شیعیت کی دعوت پھیلانا شروع کر دی۔ یہ واقعہ ۲۷ رمضان ۱۲۹ھ کا ہے۔ جب اس کے پاس کافی لوگ جمع ہو گئے تو اس حدیع کے وزیر سے مدد حاصل کر کے نصر بن سیار پر چڑھائی کر دی۔ نصر نیشاپور کی طرف بھاگ گیا۔ ابومسلم نے قحطبہ کو اس کے تعاقب میں روانہ کیا۔ قحطبہ نے طوس میں تمیم بن نصر بن سیار کو جا پکڑا اور اسے قتل کر دیا۔ نصر بھی عراق آ کر مر گیا۔ چنانچہ ابومسلم نے خراسان پر قبضہ کر لیا۔ اس دوران ابومسلم کو پتہ چلا کہ حنظلہ کلانی چالیس ہزار مردانی (بنی امیہ) لشکر کے ساتھ جرجان میں قیام پذیر ہے۔ ابومسلم نے اس پر چڑھائی کر دی۔ اس کا سارا لشکر تہ تیغ کر دیا۔ صرف معمولی آدمی بچے حنظلہ اور اس کے لڑکے بھی لڑائی میں کام آ گئے

اس کے بعد وہ عراق چلا گیا، مروان الحمار کو پتہ چلا کہ ابومسلم ابراہیم کی خاطر لوگوں کو بلا رہا ہے۔ تو اس نے ابراہیم کو پکڑ کر قید کر لیا۔ ابومسلم نے یہ بات سنی تو اسے خوف محسوس ہوا کہ مبادا مروان اسے قتل کر دے۔ اس نے ایک تدبیر سوچی۔ منصوبہ کے تحت ایک سوداگر کو مروان کے پاس بھجوایا۔ سوداگر نے مروان سے کہا کہ اے امیرالمومنین! تجارت کے لین دین میں میرا مال ابراہیم کے پاس رہ گیا ہے مہربانی کر کے مجھے اس سے ملایا جائے تاکہ میں اپنے مال کی بات چیت اس سے کر سکوں، چنانچہ ابراہیم سے اس کی ملاقات ہوئی تو ابراہیم نے اسے کہا کہ اپنا مال میرے بھتیجے ابوالعباس سفاح سے لے لو۔

اس کے بعد ابومسلم نے قحطبہ کی طرف لشکر بھجوایا۔ ستر ہزار لشکر جرار اس کے پاس پہنچا تو قحطبہ سے اصفہان چلا گیا اور وہاں سے نہاوند پہنچا۔ نصر بن سیار کے تمام بڑے بڑے متعلقین کو قتل کر کے عراق آیا۔ اپنے لشکر سمیت اس نے فرات پار کیا اور رات کو ایسا رن پڑا کہ مروانی لشکر کا سالار یزید بن ہبیرہ راتوں رات بھاگ نکلا۔ دن چڑھا تو وہاں قحطبہ کا نشان تک نہ تھا۔ مروان کو یہ اطلاع پہنچی تو اس نے کہا یہ ہماری شکست کی علامت ہے۔ کیونکہ مردہ زندہ کو کبھی شکست نہیں دے سکتا۔

ابومسلم کا انجام

جس وقت مروان نے ابراہیم امام کو قید کیا تھا۔ ابوالعباس سفاح اپنے عزیزوں کے ہمراہ بھاگ کر خاموشی سے کوفہ میں آ گیا۔ اب ابومسلم کو یہ فکر دامن گیر ہوئی کہ خلافت کس کے سپرد کرے۔ کبھی سوچتا کہ خلافت عبداللہ بن حسین بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کے حوالے کر دے۔ کبھی چاہتا کہ ابوالعباس سفاح کو خلیفہ بنائے۔ جعفر کو یقین تھا کہ خلافت میرے سپرد نہ ہو گی۔ اس نے اس طرف کوئی توجہ ہی نہیں دی۔ بالآخر سفاح کو خلیفہ مقرر کیا گیا۔ اس کے بعد سفاح کے چچا عبداللہ بن علی نے ایک لشکر جمع کر کے مروان پر چڑھائی کر دی۔ مروان کو اس معرکے میں شکست ہوئی۔ اس کے لشکر کے کئی عمائدین قتل ہو گئے۔ مروان کو مصر کے ایک گاؤں سے تلاش کر کے قتل کر دیا گیا۔ اب حکومت پوری طرح بنی عباس کے دائرہ کار میں آ گئی۔ ابومسلم حسب دستور اپنی من مانی کرتا رہا۔ بعض دفعہ وہ خلیفہ کے حکم کی پرواہ بھی نہ کرتا۔ ابوجعفر منصور جو

ابوالعباس سفاح کا بھائی تھا۔ وہ ابو مسلم کی ان حرکتوں پر کڑھتا تھا مگر ابوالعباس سفاح کسی طور ابو مسلم کو راستے سے ہٹانے پر آمادہ نہ ہوتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ اپنے ایک قدیمی وفادار اور خیر خواہ کو قتل کرانے سے بدنامی ہوگی۔ سفاح اس دنیا سے رخصت ہوا اور اس کی جگہ منصور تخت نشین ہوا تو اس نے ابو مسلم کو قتل کرانے کا ارادہ کیا۔ ایک دفعہ ابو مسلم نے کہا تھا کہ عباسیوں کے ساتھ میرا حال اُس نیک مرد کا ہے جس نے کہیں مردہ شیر کی ہڈیاں دیکھیں تو دعا مانگی کہ اللہ انہیں زندہ کر دے جب شیر زندہ ہو گیا تو اس نے کہا بلاشبہ تیرا مجھ پر بڑا احسان اور حق ہے مگر چونکہ تو مستجاب الدعوات شخص ہے بہتر یہی ہے کہ تجھے مار ڈالا جائے۔ ایسا ہو کہ کسی وقت تیری بد دعا میرا سر لے ڈوبے یا تیری دعا مجھ سے زیادہ قوی شیر پیدا کر دے جو مجھے تکلیف دینے لگے۔ عباسی جب بھی موقع پائیں گے مجھ پر ظلم کرنے یا مجھے قتل کرنے میں دیر نہ کریں گے۔ آخر ابو جعفر منصور نے ابو مسلم کو قتل کرا دیا۔ اور یوں وہ حکومت کے بلا شرکت غیرے مالک بن بیٹھے۔

سلطان محمود غزنوی کو حکومت کیسے ملی

طائع باللہ کے زمانے میں خراسان پر منصور بن نوح بن نصر کی شاہی تھی اس کے بعد اس کا لڑکا نوح بن منصور جس کا لقب الرضی تھا تخت نشین ہوا۔ اس کے لشکر کا سپہ سالار ابو علی بن محمد بن ابراہیم سمجور تھا۔ ابو علی نے آہستہ آہستہ کافی اقتدار حاصل کر کے جنگ کا کافی سازو سامان اکٹھا کر لیا۔ اور اس نے درپردہ نوح کی مخالفت شروع کر دی۔ نوح نے محمود کے باپ امیر سبکتگین سے مدد کی درخواست کی امیر سبکتگین مدد کو پہنچا ہرات میں ابو علی سمجور سے لڑائی ہوئی۔ اس میں ابو علی کو شکست ہوئی اس کے بعد بھی ابو علی اور محمود کے درمیان کئی لڑائیاں ہوئیں لیکن ہر دفعہ ابو علی کو شکست اٹھانا پڑی بالآخر وہ خوارزم کی طرف بھاگ گیا اور اہل بخارا کو امداد کے لیے خط لکھا۔ اہل بخارا تو پہلے ہی اس سے جلے ہوئے تھے، انہوں نے اسے خوب سبز باغ دکھا کر اپنے پاس بخارا بلا لیا۔ بخارا پہنچا تو اس کا دھوم دھام سے استقبال کیا گیا۔ جب وہ پوری طرح قابو میں آ گیا تو اسے زنجیروں میں جکڑ کر محمود کے پاس بھجوا دیا۔ محمود اسے لوہے کے پنجرے

ہیں بند کر کے غزنی لے گیا اور مر کر اسے اس پنجرے سے رہائی ملی۔

خراسان کا حکمران امیر نوح تھا اس کے بعد اس کا بیٹا ابو الحارث منصور بن نوح اس کا جانشین ہوا مگر چند دنوں بعد لشکر نے بغاوت کر کے اسے معزول کر دیا۔ اور اس کی جگہ اس کے بھائی عبدالملک بن نوح کو بادشاہ مقرر کر دیا۔ محمود کو پتہ چلا تو اس نے عبدالملک پر چڑھائی کر دی۔ مرو کے مقام پر لڑائی ہوئی اور عبدالملک شکست کھا کر بخارا کی طرف بھاگ گیا بخارا پہنچا تو آذر کند سے ارسلان ایلک آ گیا۔ چنانچہ وہ عبدالملک اور اس کے ستر خصوصی مصاحبین کو پکڑ کر آذر کند لے گیا اور ماوراءالنہر پر قابض ہو گیا۔ اس سے سامانیوں کی شاہی ختم ہو گئی۔ امیر محمود خراسان کے بعد رے کی طرف بڑھا اور فخرالدولہ ابو طالب رستم جس کا لقب شہنشاہ تھا سے جنگ کر کے اس پر فتح حاصل کی، رستم اور اس کے بیٹے ابو دلف کو پکڑ کر خراسان لے آیا، اب امیر محمود نے اپنے بیٹے مسعود کو رے اور اس کے نواحی علاقوں پر حکمران بنایا اور خود خراسان واپس آ گیا۔ مسعود نے بڑھ کر اصفہان پر قبضہ کر لیا۔ وہاں سے اسے کافی مال و دولت ہاتھ آئی۔ چنانچہ سونے کے تین سو ٹکے اور مروارید و زبرجد کا ایک بڑا ذخیرہ اس کے ہاتھ لگا۔ اس دوران امیر محمود کے انتقال کی خبر آئی تو وہ غزنی چلا گیا مگر یہ ملک ان کے زیر حکومت آ گیا۔

سلجوقیوں کی حکومت کس طرح قائم ہوئی

سلطان محمود نے غزنی میں مستقل ٹھکانہ کیا تو وہ عیش و عشرت میں پڑ گیا

ان دنوں بخارا کا حاکم علی تگین تھا۔ ان دنوں ترکمانوں کی ایک جماعت جو حسن بن موسیٰ سلجوقی کے زیر اثر تھی کشن اور نخشت کے جنگلوں میں رہائش پذیر تھی۔ علی تگین نے ان ترکمانوں کو اس جنگلوں سے اٹھایا تو وہ ۴۲۳ھ میں خوارزم میں چلے آئے۔ یہ لوگ تعداد میں پندرہ ہزار تھے جو تمام کے تمام غاد خاد کے دیہاتوں میں پھیل گئے۔ اس دوران انہیں سلطان محمود کے کئی خطوط موصول ہوئے جن میں ان کی دلجوئی اور ان سے ہمدردی کا اظہار کیا گیا تھا چنانچہ وہ وہیں ٹھہرے رہے۔ خراسان کے حالات دگرگوں ہوئے تو ان لوگوں نے لوٹ مار شروع کر دی اور کئی شہروں پر قابض ہو گئے۔ سلطان مسعود جو لشکر ان کی سرکوبی کے لیے

بھیجا وہ شکست کھا کر واپس آجاتا۔ آخر سلطان مسعود خود ان کی سرکوبی کے لیے روانہ ہوا یہ لوگ اس وقت سرخس میں تھے انہیں سلطان کی آمد کا پتہ چلا تو جنگلوں میں چلے گئے۔ مسعود جنگل میں آیا تو وہ گاؤں کی طرف بڑھ گئے۔ مسعود واپس ہوا تو یہ لوگ راستے میں گھات لگائے بیٹھے تھے۔ لڑائی شروع ہو گئی چونکہ لڑائی دفعتاً چھڑ گئی تھی اس لیے مسعود کی فوج جم کر نہ لڑ سکی۔ مسعود نے یہ کیفیت دیکھی تو اپنی جان کے خوف سے بھاگ کر سرخس آ گیا اس کا تمام خزانہ سلجوقیوں کے ہاتھ لگا یہ واقعہ ۹ رمضان سنہ ۴۲۱ھ کا ہے۔ اس کے بعد ایک طرح سے خراسان سلجوقیوں کے قبضے میں آ گیا۔ چنانچہ علاقہ انہوں نے باہم تقسیم کر لیا۔ سرخس اور مرو بلخ اور غزنی کے دروازے تک جعفری بیگ کو ملا جوان کا بڑا سردار تھا۔ نیشاپور ابو طالب بن محمد عرف طغرل کو دیا گیا۔ یہ دونوں میکائیل سلجوق کے بیٹے تھے ہرات ان کے چچا کے بیٹے ابوالحسن بن موسیٰ کو ملا یہ بہت دانا اور مدبر شخص تھا۔ اس نے بعد میں خوارزم بھی قبضہ میں کر لیا۔ بعد میں طغرل نے طبرستان، رے اور اصفہان و ہمدان کو بھی اپنی قلمرو میں شامل کر لیا اور اپنا دارالسلطنت رے کو قرار دیا۔ اس نے اپنا لقب سلطان اختیار کیا۔ اور اپنے چچا کے بیٹے اور اپنے بھائی ابراہیم کو روم بھیج دیا۔ اس دوران ارسلان لباسیری نے بغداد فتح کر لیا۔ قائم باللہ اس کا مقابلہ نہ کر سکا۔ البتہ اس نے خط لکھ کر طغرل کو بغداد بلایا طغرل بغداد روانہ ہوا تو لباسیری شام کی طرف بھاگ گیا۔ طغرل نے بغداد پہنچ کر خلیفہ کی تعظیم و تکریم کی اور خلیفہ کے حکم سے وہ لباسیری کی سرکوبی کے لیے شام کی طرف روانہ ہوا۔ طغرل کے لشکر میں ابراہیم نیال اس کا دشمن تھا۔ طغرل نصیبین پہنچا تو ابراہیم نیال اچانک اس سے بھاگ کر عراق جا پہنچا طغرل کو خوف ہوا کہ کہیں ابراہیم میرے خزانے پر قبضہ نہ کر لے طغرل نے اس کا تعاقب کیا اور اسے پکڑ کر مار ڈالا۔ طغرل شام کی طرف آیا تو لباسیری بغداد جا نکلا اور اس نے خلیفہ کو قتل کرنے کا ارادہ کیا۔ آخر کار خلیفہ کی جاں بخشی کر کے بغداد پر قابض ہو گیا مگر خطبہ بدستور خلیفہ کے نام کا پڑھا جاتا رہا کیونکہ وہ خلیفہ مصر بھی تھا طغرل اپنی مہم سے فارغ ہو کر بغداد آیا بغداد کے عمائدین نے خلیفہ کو سلطان کے سامنے پیش کرنا چاہا مگر سلطان نے پیدل آکر خلیفہ کی خدمت میں حاضری دی اور اس کی پالکی پکڑی لباسیری

گرفتار ہو کر کیفر کردار کو پہنچا۔ سلطان رے واپس آ گیا اور بدستور اپنے علاقے پر حکمرانی کرنے لگا۔

سلجوقیوں کے حالات

جعفر بیگ کے انتقال پر امیر ابو شجاع بن محمد جسے الپ ارسلان بھی کہا جاتا ہے اس کا جانشین بنا۔ اسی طرح طغرل بیگ کے فوت ہونے پر الپ ارسلان کا بھائی عثمان جعفری بیگ اس کا جانشین ہوا۔ قتلمش عثمان کے مقابلے پر آ گیا مگر عراق میں الپ ارسلان کے ہاتھوں شکست سے دوچار ہوا۔ الپ ارسلان اپنے دارالسلطنت رے واپس آ گیا پھر عراق، خراسان، خوارزم اور قہستان دوسر کی نگرانی میں دے کر خود روم کی لڑائی میں جا ۔ روم کے کچھ علاقے فتح کر کے واپس آ گیا لیکن قرار نہ آیا۔ دوبارہ وہاں پہنچا روم کا بادشاہ گرفتار ہوا اور بلاد کر دیں۔ اس کے پاؤں میں بیڑیاں ڈالی گئیں۔ بعد میں اسے معافی دے کر خلعت سے سرفراز کیا گیا اور واپس اپنی جگہ بھجوا دیا گیا۔ مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں اسی کے نام کا خطبہ پڑھا گیا۔ بعد میں نصر خاں بن تمغاج اور الپ ارسلان کے درمیان ٹھن گئی۔ سلطان الپ ارسلان چار ہزار جوان لے کر عراق اور جیحون سے آگے بڑھ گیا۔ اس اثنا میں کئی لوگوں کے قاتل اور ظالم شخص میر یوسف کو سلطان کے سامنے پیش کیا گیا۔ سلطان زجر و توبیخ کے ساتھ ساتھ اس پر تیر پھینکتا مگر وہ اسے ٹال دیتا۔ سلطان نے تیسرا تیر مارنا چاہا تو اس نے اچانک چھرا نکال لیا۔ سلطان نے فوری طور پر تخت سے اتر کر اس کا کام تمام کر دینے کی کوشش کی مگر سوء اتفاق سے سلطان کا کپڑا تخت کے ایک کونے میں اٹک گیا اور سلطان گردن کے بل نیچے گر گیا۔ قیدی نے لپک کر چھرے سے سلطان پر وار کر دیا۔ خیمہ کے آس پاس بڑے بڑے اُمرا اور باہر ہزاروں مسلح افراد موجود تھے مگر اسے کوئی نہ پکڑ سکا۔ البتہ ایک صفائی کرنے والے نے ہمت سے کام لے کر خیمہ کی لکڑی سے اس پر حملہ کر دیا۔ اور پھر غلاموں نے اسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا۔ چار دن کے بعد سلطان نے اس دار فانی سے کوچ کیا اور اس کا بیٹا ملک شاہ تخت نشین ہوا۔ عراق، خراسان، شام اور ماوراء النہر بھی اسی کے زیر نگیں رہے اس کے انتقال پر لشکر نے محمود کو پسند نہ کیا یہ ترکان خاتون کا بیٹا تھا ترکان خاتون نے

تین سال میں ہزاروں دینار خرچ کیے بالآخر محمود ابلہ میں فوت ہوگیا اور ترکان خاتون بھی چل بسی اب حکومت برک یارق کے حوالے ہوئی برق یارک کے بھائی نے اس سے لڑائی کی مگر کامیاب نہ ہوا۔ برق یارک زندگی تک حکومت کرتا رہا۔ الپ کالڑ کا تپش چھ لاکھ سوار لے کر اس پر چڑھ آیا جبکہ برق یارک کے پاس صرف بیس ہزار جنگجو تھے۔ امیر تپش رات کو شراب پیتا اور دن کے وقت بدمست رہتا تھا۔ ایک اس نے نشہ کی حالت میں اچانک برق یارک کے لشکر پر تنہا حملہ کر دیا۔ ایک ترکمانی نے تیر مار کر اسے گھوڑے سے گرا دیا۔ پھر اور تیر مارا اور یہ جان کر کہ یہ اب مجھ پر حملہ کرے گا فوراً بھاگ کر اس کا سر تن سے جدا کر دیا۔ چنانچہ امیر تپش کو شکست ہوئی۔ اس دوران اس کا بھائی محمود اس کی مخالفت کرتا رہا تھا۔ امیر داؤ حبشی نے خوارزم میں اسے قابو کر لیا اور خوارزم کا علاقہ ملک شاہ کبیر قطب الدین محمد نور اللہ کے سپرد کر دیا برق یارک خراسان پر قابض ہو گیا تو اس نے یہ علاقہ اپنے بھائی سنجر کے حوالے کیا۔ سنجر نے غزنی جا کر یہ علاقہ بھی فتح کیا۔ بعد میں اس کا بھائی محمد فوت ہوا تو اس کے ملک پر بھی سنجر قابض ہو گیا۔ انجام کار غزنی کا لشکر اس پر غالب آیا اسی لیے خراسان کے شہر تباہ و برباد ہو گئے۔

ابوالمظفر تگین بن خوارزم شاہ

شاہ جہاں علاؤالدین قطب الاسلام والمسلمین ابوالمظفر تگین بن خوارزم شاہ برہان امیر المومنین کے فضائل و محامد اور خدمات کا تفصیلی بیان اس کتاب میں ممکن نہیں ہے۔ مگر اس خیال سے کہ یہ کتاب ان کے ذکر سے خالی نہ رہے۔ قدرے بیان کرتا ہوں۔ شاہی مسند نے سربلندی اور اقبال کے جاہ و جلال سے زیب و زینت حاصل کی اور تمام بادشاہ ان کے مطیع و فرمانبردار ہو گئے تو خراسان سے مؤید نے سرکشی کا علم اٹھایا۔ اور ایک لشکر جرار لے کر حضرت خوارزم سے لڑائی کیلیے نکلا۔ دونوں لشکر آمنے سامنے ہوئے تو بہت تھوڑے وقت میں حق باطل پر غالب آیا دشمن کے جھنڈے سرنگوں بلکہ ناپید ہو گئے۔ مؤید گرفتار ہوا اسے سزا دی گئی مگر باقی لشکر پر رحم کرتے ہوئے اسے امن و امان کی نوید دی گئی اور قدرت کے باوجود انہیں معافی دے کر اپنی عالی ظرفی، راستبازی اور مخلوق پر رحم دلی کا مظاہرہ فرمایا۔ بعد میں آپ نے

مخالفین اسلام کے خلاف کمر ہمت باندھی۔ کفار کے وہ لشکر جن کے مقابلے سے اکثر اسلامی لشکر عاجز آ گئے تھے۔ بادل کی طرح چھٹنے لگے۔ آپ نے عزم مصمم کے ساتھ مخالفین اسلام کے جھنڈوں کو زیر نگیں کرنے کے لیے اور ان کی مکارانہ چالوں کو بے نقاب کرنے کے لیے مردانہ وار کوششیں شروع کر دیں۔ آخر اللہ تعالیٰ نے بادشاہ کی صدق نیت کی بدولت اسے تمام کفار پر فتح نصیب فرمائی۔ نیز بادشاہ اسلام کی قوت و ہمت اور کفار کی عیاریاں طشت از بام ہو گئیں اب اکثر بادشاہ اپنی ہر مشکل میں اسی بارگاہ سے امداد حاصل کرتے ہیں اور امکانی حد تک اپنے اخلاص، وفاداری اور نیاز مندی کا یقین دلاتے ہیں اور تمام کفار جوق در جوق دیدخلون فی دین اللہ افواجا کے تحت دین اسلام میں داخل ہو رہے ہیں۔ اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ تھوڑے عرصے میں کفار کی طاقت منتشر ہو گئی ہے اور دنیا نور ایمان سے منور ہو گئی ہے۔ بادشاہ اسلام کے یہ تابندہ نشانات ہمیشہ قائم و دائم رہیں گے اللہ تعالیٰ کفر و فسق کے خاتمے میں اس بادشاہِ عادل، مجاہد اور غازی کو ہمت و قوت عطا فرمائے۔

علم المغازی

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات بکثرت ہیں، ہم یہاں اختصار سے ان کا ذکر کرتے ہیں۔

پہلا غزوہ پہلا غزوہ جنگ بدر ہے۔ یہ ۱۷ رمضان ۲ھ میں پیش آیا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین تعداد میں تین سو بیس یا کچھ کم تھے۔ ستر مہاجرین والانصار میں سے ستر قبیلہ اوس میں سے اور ایک سو ساٹھ آدمی قبیلہ خزرج کے تھے۔ ان میں سوار صرف ایک یعنی حضرت مقداد رضی اللہ عنہ تھے کافروں کی تعداد نو سو سے ایک ہزار تک تھی ان میں سو سوار تھے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو فتح عطا فرمائی اور کافروں کو شکست فاش نصیب ہوئی۔ ستر کافر مارے گئے اور ستر قید ہوئے۔ حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ، نے عاص بن سعید اور ولید بن عتبہ کو قتل کیا۔ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ بن عبدالمطلب نے عتبہ بن ربیعہ کو قتل کیا۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اپنے ماموں عاص بن ہشام بن مغیرہ کو اور حضرت حمزہ بن عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے ابوجہل کو قتل کیا۔ مسلمانوں میں سے چودہ اصحاب نے جام شہادت نوش کیا۔ ان میں چھ مہاجر اور آٹھ انصار تھے۔ اسی سال ماہ صفر میں حضرت سیدہ فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے نکاح میں آئیں اور ذی الحجہ کی چھ تاریخ کو آپ کی رخصتی ہوئی۔

دوسرا غزوہ دوسرا غزوہ جنگ احد ہے۔ یہ ۱۷ شوال ۳ھ بروز ہفتہ پیش آیا۔ اس جنگ کا سبب یہ ہوا کہ جنگ بدر میں شکست کے بعد کفار مکہ اپنی بہت بے عزتی اور سبکی محسوس کر رہے تھے۔ اس بات نے انہیں برانگیختہ کیا اور وہ تین ہزار پر مشتمل لشکر لے کر لڑائی کے لیے نکل آئے۔ ان میں دو سو سوار اور سات سو زرہ پوش تھے ادھر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہزار آدمی لے کر نکلے۔ عبداللہ بن ابی ابن سلول کے ساتھ تین سو آدمی تھے مگر یہ سب کے سب منافق تھے۔ ان میں صرف دو سوار تھے

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حملہ میں ابوسفیان کو شکست دی۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کافروں کے علم بردار طلحہ بن عثمان کو قتل کیا۔ حضرت زبیر اور مقداد رضی اللہ عنہما نے کافروں کو پسپا کر دیا۔ خالد بن ولید جو ابھی تک مسلمان نہیں ہوئے تھے اور بڑے بہادر شخص تھے۔ اسلامی لشکر پر اچانک حملہ آور ہوئے اور اس کے پاؤں اکھاڑ دیے۔ حضرت حمزہ، حضرت علی، حضرت زبیر اور حضرت ابو دجانہ رضی اللہ عنہم نے اس جنگ میں انتہائی بہادری، دلیری اور مردانگی کا مظاہرہ کیا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک زخمی ہو گیا۔ جبیر بن مطعم کے حبشی غلام نے حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کو شہید کر دیا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ واپس تشریف لائے تو عورتیں گھروں میں اپنے اپنے شہیدوں کے لیے رو رہی تھیں۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھوں میں یہ دیکھ کر آنسو آ گئے کہ ان کے چچا حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ پر کوئی نہیں رو رہا۔ چنانچہ انصار نے اپنی عورتوں سے کہا کہ وہ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ پر روئیں۔

تیسرا غزوہ تیسرا غزوہ جنگ خندق ہے۔ اس کی صورت اس طرح ہوئی کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کو جلاوطن کیا، تو انہوں نے قریش مکہ سے مدد چاہی۔ ابوسفیان کی زیر قیادت دو ہزار آدمی جمع ہو گئے۔ ادھر اسلامی لشکر تین ہزار پر مشتمل تھا۔ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے رائے دی کہ حضور بہتر یہ ہے کہ ہم اپنے چاروں طرف خندق کھود لیں، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تجویز پسند فرمائی۔ اور اپنے مبارک ہاتھ سے خط کھینچ کر فرمایا دس دس مرد چالیس چالیس گز خندق کھودیں۔ قریش سامنے آئے تو لڑائی صرف تیروں سے ہوئی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عمرو بن عبدود کو قتل کیا۔ اللہ تعالیٰ نے ایسی سرد ہوا نازل فرمائی کہ تمام کفار منتشر ہو گئے۔ اس جنگ میں چھ مسلمان شہید اور تین کافر قتل ہوئے۔ یہ جنگ ۵ ھ میں واقع ہوئی

چوتھا غزوہ یہ غزوہ بنی لحیان ہے۔ ہجرت کے پانچویں سال ایک روز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد نبوی میں تشریف فرما تھے کہ کچھ اہل عرب حاضر خدمت ہوئے انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگ مسلمان ہیں ہمارے ساتھ کچھ آدمی

بھجوائیں جو ہمارے قبیلے کو دین کی تعلیم دیں۔ آپ نے چھ آدمی ان کے ساتھ روانہ کیے شہر سے نکل کر یہ لوگ رجیع نامی چشمے پر پہنچے تو ان میں سے بعض لوگوں نے کفار کو خبر کر دی۔ انہوں نے آکر کچھ مسلمانوں کو شہید کر دیا۔ اور کچھ کو مکہ لے جا کر ان لوگوں کے حوالے کر دیا۔ جن کے اقرباء کو ان لوگوں نے قتل کیا تھا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سارا واقعہ معلوم ہوا تو آپ ۶ھ میں ان لوگوں کی سرکوبی کے لیے روانہ ہوئے۔ بظاہر ایسے لگتا تھا کہ آپ شام تشریف لے جا رہے ہیں جب ان کے علاقہ میں پہنچے تو پتہ چلا کہ وہ لوگ مسلح ہو کر پہاڑوں پر جمے بیٹھے ہیں یہ کیفیت دیکھ کر مدینہ منورہ واپس تشریف لے آئے اسی سال افک کا واقعہ رونما ہوا اور عرب وعجم کے بادشاہوں یعنی قیصر، کسریٰ اور شاہ یمن وغیرہ کے نام خطوط لکھے گئے۔

پانچواں غزوہ یہ جنگ خیبر ہے خیبر فتح ہوا تو ایک یہودیہ عورت نے پہلے دریافت کیا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بکری کے کس عضو کا گوشت زیادہ پسند ہے اسے بتایا گیا کہ بازوؤں کا گوشت آپ کو زیادہ مرغوب ہوتا ہے۔ چنانچہ اس نے یہ گوشت پکایا اور اس میں زہر ملا کر خدمت اقدس میں پیش کیا۔ حضرت بشر بن براء رضی اللہ عنہ آپ کے ہمراہ تھے انہوں نے جلدی میں ایک بوٹی کھائی مگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بوٹی منہ میں ڈال کر چبائی اور پھر فوراً منہ سے نکال کر پھینک دی۔ اور فرمانے لگے مجھے اس بوٹی نے خبر دی ہے کہ میں زہر آلود ہوں۔ چنانچہ آپ نے اس عورت کو بلا کر پوچھا تو اس نے زہر ملانے کا اعتراف کیا۔ آپ نے زہر ملانے کی وجہ پوچھی تو اس نے کہا میرے پیش نظر یہ بات تھی کہ اگر آپ سچے نبی ہیں، تو آپ کو معجزہ سے سارا واقعہ معلوم ہو جائے گا اور اگر (معاذ اللہ) آپ سچے نہیں ہیں تو لوگوں کو نجات مل جائے گی۔

چھٹا غزوہ یہ وادی القریٰ کا غزوہ ہے یہ غزوہ بھی جنگ خیبر کے بعد اسی سال پیش آیا اس سفر میں یہ واقعہ پیش آیا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے نیند کی وجہ سے صبح کی نماز رہ گئی۔ آپ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے ذمے لگایا تھا کہ وہ جاگتے رہیں اور نماز کے وقت سب کو جگا دیں۔ اتفاق سے نماز کے وقت حضرت بلال

کی بھی آنکھ لگ گئی۔ دھوپ چمکی تو سب کی آنکھ کھلی۔ آپ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ تم نے ایسے کیوں کیا! انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ جس نے سب کو نیند میں مصروف کر دیا اس نے مجھے بھی نیند دے دی۔ آپ نے ارشاد فرمایا تم ٹھیک کہتے ہو،

ساتواں غزوہ یہ غزوۂ خبط ہے اس میں حضرت ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ امیر لشکر تھے لشکر پر بے سروسامانی کے عالم میں بھوک پیاس کا شدید غلبہ ہوا تو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے دریا کی لہر کے ذریعے ایک بہت بڑا دریائی جانور باہر نکال پھینکا، تمام لوگوں نے سیر ہو کر اس کا گوشت کھایا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ جانور اتنا بڑا تھا کہ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اس کی پسلی کی ایک ہڈی زمین پر رکھی تو وہ زمین سے اتنی اونچی تھی کہ شتر سوار بخوشی اس کے نیچے سے گزر جاتا تھا۔ یہ واقعہ ۸ھ میں پیش آیا۔

آٹھواں غزوہ یہ غزوہ موتہ ہے اور ۸ھ میں پیش آیا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکر روانہ فرمایا تو زید بن حارثہ کو اس کا امیر مقرر کیا اور فرمایا اگر وہ شہید ہو جائے تو اس کی جگہ جعفر ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ امیر ہوگا اگر وہ بھی شہید ہو جائے تو عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ امیر ہوگا۔ یہ تینوں حضرات لڑتے ہوئے شہید ہو گئے تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو بھیجا اللہ تعالیٰ نے انہیں کامیابی عطا فرمائی اور رومی شکست سے دوچار ہوئے۔

علم النحو

الفاظ کے اقسام واضح رہے کہ لفظ موضوع دو قسم پر ہے مفرد اور مرکب، مفرد وہ لفظ ہے جس کا جزو جزو معنی پر دلالت نہ کرے اور مرکب وہ ہے جس کا جزو جزو معنی پر دلالت کرے۔ اب مفرد تین قسم ہے اگر وہ تنہا اس قابل نہیں کہ کسی سوال کے جواب میں پیش ہو سکے تو وہ حرف ہے اور اگر وہ کسی سوال کے جواب میں آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے مفہوم یا مدلول کے زمانہ کی وضاحت بھی کرتا ہے تو وہ فعل ہے اور اگر زمانہ پر دلالت نہیں کرتا تو اسم ہے مفرد کی تینوں اقسام کی ترکیب سے جو الفاظ مرکبہ حاصل ہوں گے وہ چھ قسموں سے باہر نہ ہوں گے۔ ان چھ قسموں میں صرف دو قسم مفید ہیں، باقی غیر مفید ہیں۔ پہلی اسم کی اسم کے ساتھ ترکیب جیسے زید عالم۔ دوسری اسم کی فعل کے ساتھ ترکیب مثلاً زید قائم اسم کی حرف کے ساتھ ترکیب ندا کی حالت میں مفید ہوتی ہے اور کسی بھی حالت میں فائدہ مند نہیں ہوتی۔ نحویوں کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ اس ترکیب میں حرف ندا فعل کے قائم مقام ہوتا ہے، گویا یا زیدُ دراصل ادعو زیدًا ہے۔ اس پر تین اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ پہلا یہ کہ اگر حرف ندا ادعو کے قائم مقام ہے تو لازم آتا ہے کہ یا زید کی خبر تصدیق و تکذیب کا احتمال رکھے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ جب کوئی شخص مجلس میں آکر کہے ادعو زیدًا تو کوئی بھی اس کی طرف توجہ نہیں کرتا۔ ہر شخص یہ سمجھتا ہے کہ یہ بطور حکایت کہہ رہا ہے یا کسی دوسرے زید کا نام لے رہا ہے لیکن اگر وہ یا زید کہے تو اس وقت ہرگز یہ احتمال نہ ہوں گے۔ تیسرا یہ کہ ادعو زیدًا ایک ہی زمانہ پر دلالت نہیں کرتا اس لیے کہ مضارع دو زمانوں میں مشترک ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ حرف ندا فعل کا قائم مقام نہیں ہے۔

اسم کی تعریف اوپر لفظ کی جو تعریف کی گئی ہے اس میں ضمناً اسم اور فعل کی تعریف بھی آگئی ہے تاہم وضاحت کے ساتھ دوبارہ تعریف کی جاتی ہے۔ اسم

وہ لفظ ہے جو اپنے معنی پر دلالت کرے اور معنی کے زمانے پر دلالت نہ کرے۔ یہاں یہ اعتراض نہ ہو کہ لفظ امس، یوم، غد، اصطباح (صبح کے وقت شراب پینا) اغتباق (شام کے وقت شراب پینا) اسم ہونے کے باوجود معین زمانہ پر دلالت کرتے ہیں اس لیے کہ لفظ کی زمانہ پر دلالت تین طرح پر ہوتی ہے۔ پہلی یہ کہ زمانہ خود لفظ کے مفہوم میں شامل ہو جیسے امس (آج) اور غد (کل) دوسری یہ کہ زمانہ لفظ کے مفہوم کا جز ہو جیسے اصطباح اور اغتباق وغیرہ۔ تیسری یہ کہ زمانہ لفظ کے مفہوم سے خارج ہو۔ لیکن اس لفظ میں ایسا اشارہ ہو جس کے سبب وہ معنی پر دلالت کر رہا ہو، پس پہلے دو قسم کے زمانہ پر دلالت اسم میں پائی جاتی ہے مگر تیسرے قسم کی دلالت فعل کا خاصہ ہے نہ کہ اسم کا۔

اس کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ لفظ اصطباح اور اغتباق سے ماضی اور مستقبل دونوں کا مفہوم نکلتا ہے اگر ان کی ایک معین زمانہ پر دلالت ہوتی تو ماضی و مستقبل دو زمانوں پر کیوں دلالت کرتے۔

اگر کہا جائے کہ چونکہ فعل مضارع حاضر اور مستقبل کے درمیان مشترک ہوا کرتا ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ وہ اسم ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ فعل مضارع اگر معین زمانہ پر دلالت نہ کرتا تو زمانہ حاضر اس سے کس طرح مفہوم ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ مضارع زمانہ معین پر دلالت کرتا ہے۔

اسم کے خواص

فخر خوارزم نے اپنی کتاب مفصل میں اسم کی پانچ خاصیتیں بیان کی ہیں پہلی مسندالیہ ہونا دوسری اس میں حرف تعریف کا داخل ہونا تیسری مجرور ہونا چوتھی منون ہونا۔ پانچویں مضاف الیہ ہونا۔ معلوم ہونا چاہیے کہ چونکہ مسندالیہ کا تعریف اسناد سے پہلے ہونا ضروری ہے لہٰذا اسناد رتبہ سے تعریف سے موخر ہوئی اسی طرح تعریف بھی رتبہ میں تنکیر سے متاخر ہو گی اس لیے کہ مسندالیہ کی تعریف اضافی صفت ہے جو تنکیر کے بعد حاصل ہوتی ہے اور تنکیر اس کی ذاتی صفت ہوا کرتی ہے اور ذاتی صفت اضافی سے مقدم ہوتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تنکیر رتبہ میں تعریف سے مقدم ہے۔ پس ثابت ہوا کہ تنوین جو تنکیر کی علامت ہے اسم کی سب سے پہلی خاصیت ہے۔ اس کے بعد تعریف۔

اس کے بعد اسناد اور اضافت بھی اصل میں اسناد ہے جب کہ وہ بطریق اخبار نہ ہو اور حروف جر توابع اضافت سے ہوتے ہیں۔ یہ تحقیق بہت قیمتی ہے اور اسے نحویوں نے نہیں سمجھا۔ اگر کہا جائے کہ تنکیر اسم کی پہلی خاصیت کس طرح ہو گئی حالانکہ فعل نکرہ ہونے کے زیادہ مناسب ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام عبد القاہر کے مطابق فعل تعریف اور تنکیر کے قابل ہی نہیں ہو سکتا جو چیز تعریف کے قابل نہ ہو اس میں تنکیر کی صلاحیت بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔

ایک نکتہ

فخر خوارزم نے مفصل میں کہا ہے کہ اگر مبتدا اور خبر دونوں معرفہ ہوں تو ان میں سے باعتبار الفاظ جو بھی مقدم ہو گا حقیقت میں وہی مبتدا ہو گا اور یہی رائے بہت سے دوسرے نحویوں کی ہے مگر محققین کے نزدیک یہ بات صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مبتدا موصوف ہوا کرتا ہے اور خبر صفت، جس صورت میں کہ دونوں ہی معرفہ ہوئی ان میں سے ہر ایک دوسرے کی بہ نسبت موصوف بننے کے زیادہ لائق ہو گا ورنہ لازم آئے گا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی بہ نسبت موصوفیت کے زیادہ لائق نہ ہو تو اس وقت خبر متعین ہو جائے گی خواہ مبتدا لفظوں میں مقدم ہو یا مؤخر۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ضمیروں کی اپنے مرجع کی طرف نسبت

ضمیروں کی اپنے مرجع کی طرف نسبت چار قسم پر ہے۔ پہلی یہ کہ ضمیر لفظ و معنی میں اپنے مرجع پر مقدم ہو جیسے ضرب غلامہ زیدًا۔ دوسری یہ کہ لفظ میں مقدم ہو اور معنی میں ضمیر مؤخر ہو جیسے ضرب غلامہ زید۔ تیسری یہ کہ لفظ میں مؤخر اور معنی میں مقدم ہو جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ واذا ابتلی ابراھیم ربہ بکلمات۔ چوتھی یہ کہ لفظ اور معنی دونوں میں مؤخر ہو ان چاروں قسموں میں سے پہلی قسم باطل ہے اور باقی تینوں جائز ہیں۔

اخطب مایکون الامیر قائمًا کی حقیقت

اس جملہ میں اخطب مبتدا ہے جو مضاف ہے مایکون کی طرف اور ما مصدریہ ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہو گی۔ اخطب کون الامیر اذا کان قائمًا مبتدا کی خبر اذا سے اب دو صورتیں ہیں یا تو مصدر کے ضمن میں زمانہ فرض کریں یا نہ کریں۔ اگر مصدر کو متضمن زمانہ قرار دیں تو یہ جملہ خُفُوقَ مقدم الحاج کی طرح ہو جائے گا اور اس کی صورت یہ ہو گی اخطب اوقات

الامیر اذا کان قائماً لیکن اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ صیغہ افعل فقط اپنی جنس کی طرف مضاف ہو سکتا ہے اور اخطب وقت کی جنس سے نہیں پھر وہ کیوں اس کی طرف مضاف کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فعل کبھی زمانہ کی طرف مجازاً مضاف کیا جاتا ہے جیسے نہارک صائم اور لیلک قائم گویا اس جملے میں ایام امیر کو خاطب قرار دے کر صیغہ اخطب کو ان کی طرف مضاف کر دیا۔ اس صورت میں اذا ظرف نہ ہوگا اس لیے کہ یہ کہنا جائز نہیں اخطب اوقات الامیر یقع فی زمان وقت کس طرح وقت میں واقع ہو سکتا ہے بلکہ اذا خبر مبتدا ہو کر محل رفع میں ہوگا گویا جملہ یوں ہوگا اخطب اوقات الامیر الوقت الفلانی۔ اور اگر اس مصدر کو متضمن زمانہ کہیں تو عبارت کی صورت یہ ہوگی اخطب کون الامیر وجود ما یخطب کما قال قائماً مع اقبال داد بار اس صورت میں اذا ظرف ہوگا اور تقدیر عبارت یوں ہوگی۔ اخطب کون الامیر یقع وقت کذا۔

سوال:۔ فاعل کے لیے رفعیت (مرفوع ہونا) اصل اور مبتدا کے لیے بطور تابع کیوں ہے۔

جواب:۔ رفعیت اس بات کی علامت ہے کہ مرفوع مسند الیہ ہے چونکہ اسناد میں فعل اسم سے زیادہ قوی ہوتا ہے لہذا فعل کی اسناد بھی اسم کی اسناد سے زیادہ قوی ہوتی ہے اس لیے فاعل مبتدا کی بہ نسبت مرفوع ہونے کے زیادہ لائق ہے۔

موجب اعراب اور عامل اعراب میں فرق	اعراب کی علت کو عامل کہا جاتا ہے۔ جب کہ حصول اعراب کی صحت کے لیے

جو چیز علت بن رہی ہو اسے موجب اعراب کہا جاتا ہے۔

سوال:۔ وہ کون موقع ہے جہاں منعوت مرفوع اور نعت مجرور ہو۔

جواب:۔ وہ ایک تو عربی کی یہ ضرب المثل ہے جحر ضب خرب۔ دوسرا امراء القیس کا یہ شعر ہے

کان سرانی عرانین وبلہ ۔۔۔ کبیرا ناس فی تجاد مزمل

علم صرف

واضح ہو کہ کلمے میں جو حروف آتے ہیں، وہ کبھی اصلی ہوتے ہیں اور کبھی زائد۔ حروف اصلی وہ ہیں کہ اگر ان میں سے کوئی اور صیغہ مشتق کریں تو وہ ساقط نہ ہوں اور زائد وہ ہیں جو اشتقاق کے وقت ساقط ہو جائیں۔ اب حروف اصلی کی شناخت کے لیے ایک میزان کی ضرورت ہوئی جس سے حروف اصلی کو وزن کیا جا سکے تاکہ حروف زائد اصلی سے جدا ہو جائیں وہ میزان ف۔ع۔ل ہے۔ پس کلمہ کو ان کے مقابل رکھ دینا چاہیے جو حرف ف۔ع۔ل کے مقابل ہوں وہ اصلی ہیں، اور جو ان کے مقابل نہ ہوں وہ زائد ہیں۔ جیسے ضرب بروزن فَعَلَ اور ضارب بروزن فاعل اور مضروب بروزن مفعول۔ یہ میزان ثلاثی کے لیے ہے رباعی کے میزان میں ایک لام اور بڑھا دی جاتی ہے۔ گویا دو لام ہو جاتے ہیں جیسے جعفر بروزن فعلل۔ اسی طرح خماسی کے میزان میں دو لام بڑھا کر تین کر دیتے ہیں، جیسے سفرجل بروزن فعللل۔ اس میں س اور ف، ف اور ع کے مقابلے میں اور ر۔ ج۔ ل تینوں لاموں کے مقابلے میں ہے۔

اوزان کی معرفت حرفوں اور مبنی اسموں میں تعریف کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اسم منصرف تین قسم پر ہے: ثلاثی، رباعی اور خماسی۔ ثلاثی میں دوسری دو قسموں کی بہ نسبت زیادہ اعتدال ہے اس کی دو وجوہات ہیں۔ پہلی یہ کہ اس میں صرف تین حرف ہوتے ہیں، ایک درمیان میں اور دو اول و آخر، جن پر حرکت کا خاتمہ ہو جاتا ہے دوسری یہ کہ کلمہ کو پہلا متحرک ہونا چاہیے تاکہ اس سے ابتدا کر سکیں، اور اس کا آخری حرف ساکن ہونا چاہیے تاکہ اس پر آواز کو ختم کر سکیں۔ اب ان دو حرفوں یعنی متحرک اور ساکن کے درمیان ایک اور حرف ہونا چاہیے تاکہ وہ دو متضاد حرکتوں والے حرف فاصلے پر رہیں خواہ وہ درمیانی حرف متحرک کیوں نہ ہو۔ اگر شروع میں دو متحرک حروف کا زبان پر آنا زبان پر بار کا

باعث ہے تاہم اس کے بعد ساکن حرف کا آ جانا طبیعت میں شگفتگی پیدا کر دیتا ہے۔ یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ چونکہ اسم ثلاثی کا آخری حرف محل اعراب ہوتا ہے لہٰذا اس کی حرکات کی تبدیلی سے لفظ نہیں بدل سکتا چونکہ ساکن سے ابتدا محال ہے اس لیے اس کا پہلا حرف متحرک ہونا ضروری ہے۔ باقی رہا درمیانی حرف وہ یا ساکن ہوگا یا متحرک اگر ساکن ہے تو پہلا حرف مفتوح ہوگا یا مضموم یا مکسور۔ گویا اسم ثلاثی کے تین وزن ہوئے اور اگر متحرک ہے تو چونکہ حرکتیں تین ہوتی ہیں لہٰذا تین کو تین میں ضرب دینے سے نو وزن اور حاصل ہوئے کل بارہ ہوئے ان بارہ سے دو وزن تو مہمل ہیں، ایک فُعِلٌ دوسرا فِعُلٌ اور رباعی کے صرف پانچ اوزان ہیں۔ اول فَعْلَلٌ جیسے جعفرٌ۔ دوسرا فُعْلُلٌ جیسے بُرْثُنٌ۔ تیسرا فِعْلِلٌ جیسے زِبرِجٌ۔ چوتھا فِعْلَلٌ جیسے دِرْہَمٌ۔ پانچواں فِعَلٌّ جیسے ہِزَبْرٌ۔ چھٹا فُعْلَلٌ جیسے جُخْدَبٌ مگر یہ اخفش کے نزدیک ہے۔ سیبویہ کو اس وزن سے انکار ہے۔ ان کے نزدیک چھٹا وزن فُعْلُلٌ بروزن جُخْدُبٌ بضم دال ہے خماسی کے وزن چار ہیں۔ اول فَعَلَّلٌ جیسے سَفَرْجَلٌ۔ دوسرا فَعْلَلِلٌ جیسے جَحْمَرِشٌ۔ (بڑے پیٹ والا) تیسرا وزن فُعَلِّلٌ جیسے قُذَعْمِلٌ۔ چوتھا فِعْلَلٌّ جیسے قِرْطَعْبٌ۔ یہ ایک حیوان کا نام ہے۔

فعل صرف دو قسم ہے ثلاثی، رباعی، یہ اسم کی طرح خماسی نہیں ہوتا۔ ثلاثی کے چھ اوزان ہیں جنہیں ہم باب کہتے ہیں پہلا فَعَلَ یَفْعَلُ جیسے ذَهَبَ یَذْهَبُ۔ دوسرا فَعِلَ یَفْعِلُ جیسے حَسِبَ یَحْسِبُ۔ تیسرا فَعُلَ یَفْعُلُ جیسے شَرُفَ یَشْرُفُ ان تینوں کے ماضی اور مضارع کے عین کی حرکت ایک دوسرے کے موافق ہے۔ چوتھا فَعَلَ یَفْعُلُ جیسے قَتَلَ یَقْتُلُ۔ پانچواں فَعَلَ یَفْعِلُ جیسے ضَرَبَ یَضْرِبُ چھٹا فَعِلَ یَفْعَلُ جیسے فَرِحَ یَفْرَحُ ان تینوں کے ماضی اور مضارع کے کلمہ عین کی حرکت باہم مخالف ہے۔ رباعی کا صرف ایک ہی باب ہے وہ فَعْلَلَ یُفَعْلِلُ جیسے دحرج یدحرج دحرجۃً۔

اوزان مزید فیہ

اسمائے ثلاثی مزید فیہ کی تو کوئی حد ہی نہیں البتہ ان کے ضبط کے لیے ایک قاعدہ ہے اور وہ یہ کہ حرف زائد یا تو فا سے پہلے ہوگا

جیسے احمر بروزن افعل یا عین کے بعد ہوگا۔ جیسے کتاب بروزن فعال اور کریم بروزن فعیل یا حرف ثانی اول کے بعد ہوگا جیسے سکری بروزن فُعلیٰ جاننا چاہیے کہ زیادتی کبھی ایک جگہ ہوتی ہے اور کبھی دو جگہ اسم سے پہلے دو زیادتیاں جمع نہیں ہو سکتیں البتہ ان ناموں کے شروع میں جو فعل کے وزن پر ہوں دو زیادتیاں جمع ہو سکتی ہیں۔ رباعی کے اول میں جبکہ وہ اسم فاعل یا اسم مفعول نہ ہو کوئی حرف زائد نہیں آتا۔ رباعی میں ع کے بعد اور دونوں لاموں کے بعد زیادتی ممکن ہے جیسے عطارد اور قرطاس اور زعفران، خماسی میں زیادتی یا درمیان میں ہوتی ہے جیسے عندلیب یا آخر میں جیسے سفرجلۃ اور جاننا چاہیے کہ فعل ثلاثی میں زیادتی کبھی تو فعل رباعی کے وزن سے ملانے کے لیے ہوتی ہے اور کبھی اس لیے نہیں ہوتی جس فعل ثلاثی میں زیادتی الحاق کے واسطے نہیں ہوتی ۔اس کے بارہ باب ہیں۔ پہلا اَفْعَلَ جیسے اکرم۔ دوسرا فَعَّلَ جیسے کَرَّ۔ تیسرا فَاعَلَ جیسے سَافَرَ۔ چوتھا تَفَعَّلَ جیسے تَکَسَّرَ۔ پانچواں تَفَاعَلَ جیسے تَضَارَبَ چھٹا اِنْفَعَلَ جیسے اِنْطَلَقَ۔ ساتواں اِفْتَعَلَ جیسے اِخْتَقَرَ۔ آٹھواں اِسْتَفْعَلَ۔ جیسے اِسْتَخْرَجَ۔ نواں اِفْعَوَّلَ جیسے اِجْلَوَّذَ۔ دسواں اِفْعَوْعَلَ جیسے اِحْدَوْدَبَ۔ گیارہواں اِفْعَالَّ جیسے اِحْمَارَّ۔ بارہواں اِفْعَلَّ جیسے اِحْمَرَّ۔ اور جس میں زیادتی الحاق کی خاطر ہوتی ہے اس میں کبھی حرف اصلی مکرر ہوتا ہے جیسے جَلْبَبَ اور شَمْلَلَ کیونکہ یہ اصل میں جلب اور شمل تھا اور کبھی مکرر نہیں ہوتا جیسے بیطر اور جہوَر یہ اصل میں بطر اور جہر تھا ان حروف کو بڑھا کر انہیں رباعی کے باب میں شامل کر دیا۔

زیادتی دو طرح سے ہوتی ہے، ایک حروف اصلی کو مکرر کرنے سے جیسے قَطَّعَ اور دوسری کسی نئے حرف کے بڑھانے سے، دوسرے قسم کی زیادتی الیوم تنساہ کے مجموعہ حروف میں سے ہو، زائد کو اصلی سے شناخت کے لیے کوئی قاعدہ ہونا چاہیے اور وہ اشتقاق یا غیر اشتقاق ہے۔ اشتقاق سے شناخت اس طرح ہوگی کہ اصل کلمہ میں کوئی حرف ہو جو اس کی فرع میں نہ ہو یا فرع میں کوئی حرف ہو جو اصل کلمہ میں نہ ہو۔ اس سے معلوم ہو جائے گا کہ وہ حرف زائد ہے جیسے ضارب کا الف کہ یہ اس کی مصدر ضرب میں نہیں ہے اور حمار کا الف کہ وہ اس کی جمع حُمُرٌ میں نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ جو حرف مشتق منہ میں

د ہو اور مشتق میں ہو یا مشتق میں نہ ہو اور مشتق منہ میں ہو تو معلوم ہو جائے گا کہ وہ حرف زائد ہے غیر اشتقاق زائد کی شناخت چار طرح سے ہوگی۔ پہلی جب کلمہ کے شروع میں ہی ہو، یا ہمزہ اور اس کے بعد تین حرف اور ہوں تو اس ی یا ہمزہ کو لازماً زائد سمجھیں جیسے اصبع اور یعفر دوسری جب کسی کلمہ میں تین حروف کے علاوہ حروف لین میں سے بھی کوئی حرف ہو، اور وہ کلمہ مضاف نہ ہو۔ حرف لین کو زائد جاننا چاہیے۔ تیسرا جس کلمہ میں چار حرفوں کے علاوہ ایک نون ساکن۔ ان حروف کے درمیان میں واقع ہو۔ اس کو بھی زائد سمجھنا چاہیے، جیسے جنحفل چوتھا طریقہ یہ ہے کہ جس کلمہ کے پانچ حروف سے زیادہ حرف ہوں تو پانچ اصلی حرف متعین ہو جانے کے بعد جو بھی بچیں وہ ایک ہوں یا زیادہ زائد ہیں۔

حرف اصلی کے تکرار کی زیادتی جو زیادتی حرف اصلی کے تکرار سے پیدا ہو اس کی چار قسمیں ہیں پہلی یہ کہ کلمہ عین مکرر ہو، جیسے قطّعَ۔ دوسری یہ کہ لام مکرر ہو جیسے جلبب۔ تیسری یہ کہ عین اور لام دونوں مکرر ہوں جیسے صمحمح بروزن فعلعل۔ چوتھی یہ کہ ف اور ع مکرر ہو جیسے مرمر بروزن فعفعل۔ اس زیادتی کی دلیل یا تو اشتقاق ہے جیسے قطع یا جس میں غیر حروف میں سے دو حرف مکرر ہیں۔ دو حرف مشتمل ہوں تو ضرور ان میں سے ایک حرف زائد ہے۔ ان دو طریقوں سے بآسانی پتہ چل سکتا ہے کہ کونسا حرف اصلی ہے اور کونسا زائد۔

رمّان کا وزن اخفش کے نزدیک رمّان کا وزن فعّال ہے اس لیے کہ نباتات وغیرہ کے لیے اکثر یہی وزن آتا ہے۔ جیسے حمّاض۔ سیبویہ کے نزدیک اس کا وزن فعلان ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک اہل عرب فعال کی بہ نسبت یہ وزن (فعلان) زیادہ استعمال کرتے ہیں۔

قسیّ کا وزن بظاہر اس کا وزن فلیع ہے۔ عین اصل میں اس کا وزن فعول ہے اس لیے کہ قسی اصل میں قووس تھا س کو دونوں واؤں پر مقدم کر کے دونوں واؤں کو ی کیا اور ی کو ی میں مدغم کیا تو قسی ہوا قسی کی ی اس واؤ

کا بدل ہے جو فعل کا کلمہ ع ہے۔

بغیٌ کا وزن بعض ادیبوں کے نزدیک اس کا وزن فعیل ہے مگر یہ صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر اس کا وزن فعیل ہوتا تو عورت کے لیے بغیۃٌ آتا، جیسے امراۃٌ کریمۃٌ آتا ہے مگر یہاں امراۃٌ بغیٌ آتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کا وزن فعول ہے جو بمعنی فاعل ہے اور مذکر و مونث کے لیے یکساں استعمال ہوتا ہے جیسے رجل شکور و امراۃٌ صبور۔

علم اشتقاق

خیال رہے کہ اشتقاق کے لیے چار چیزیں ضروری ہیں۔ پہلی لفظ کا کسی معنی اور حقیقت کے لیے موضوع ہونا، دوسری وہ چیز جو اس معنی اور حقیقت سے مشتق ہو تیسری ان دونوں کے درمیان بعض اعتبارات سے مشابہت۔ چوتھی ان کے مابین بعض وجوہ سے مخالفت، اشتقاق دو قسم ہے۔ اشتقاق اصغر اور اشتقاق اکبر، اشتقاق اصغر تو ظاہر ہے جیسے مصدر سے، ماضی، مستقبل، فاعل، مفعول اور امر نہی وغیرہ اشتقاق کریں۔ اور اشتقاق اکبر یہ ہے کہ ایک ثلاثی لفظ لے کر اس سے ایسا معنیٰ نکالیں کہ وہ معنی اس لفظ کی ہر چھ ترکیبوں کی صورت میں موجود رہیں مگر ایسے معنیٰ کا استخراج گہرے غور و فکر اور دماغی کاوش کے بغیر ممکن نہیں۔ ہم اشتقاق اکبر کی دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔

قول کا اشتقاق اکبر ابن جنی کے مطابق قول کے اشتقاق اکبر میں ق۔و۔ل کی ترکیب آسانی اور ہلکے پن کے لیے موضوع ہے اور یہ معنی اس کی ہر چھ ترکیبوں میں موجود ہیں۔ اول ق۔و۔ل۔ چونکہ بات کرنا زبان سے آسان ہے اس لیے اسے قول کہتے ہیں۔ دوسری ترکیب ق۔ل۔و ہے۔ اس کے معنی گورخر کے ہیں۔ یہ بہت تیز چلتا ہے قلوت البر بھی اسی سے ہے یعنی بھنی ہوئی گندم وہ بھی خفیف اور ہلکی ہوتی ہے۔ تیسری ترکیب و۔ق۔ل ہے۔ اس کے معنی آسانی کے ساتھ چڑھائی چڑھنا ہے۔ کہا جاتا ہے توقل فی الجبل یعنی پہاڑ پر آسانی سے پہنچ گیا۔ چوتھی ترکیب و۔ل۔ق ہے۔ اس کے تیز رفتاری کے ہیں۔ ولق یلق یعنی جلدی اور تیزی سے چلنا۔ پانچویں ترکیب ل۔و۔ق ہے۔ اس سے بھی نرمی اور ہلکا پن مراد ہے۔ حدیث میں آیا ہے لا آکل من الطعام الاما لوق لی۔ یعنی میں نرم کردہ کھانا کھاؤں گا۔ چھٹی ترکیب ل۔ق۔و۔ لقوۃ بفتح لام۔ اس اونٹنی کو کہتے ہیں جو دودھ جلدی لائے اور بکسر لام مادہ عقاب کو کہتے ہیں

اس میں کافی چستی اور پھرتی ہوتی ہے۔ یہ ایک بیماری کو بھی کہتے ہیں اس لیے کہ قوت ماسکہ کمزور ہو جاتی ہے تو بیمار سے عجیب و غریب حرکتیں صادر ہونے لگتی ہیں۔

کلام کا اشتقاق کلام ک۔ل۔م۔ شدت اور قوت کے لیے وضع ہوئے ہیں۔ یہ معنیٰ اس کی ایک ترکیب کے سوا جو متروک اور غیر مستعمل ہے باقی پانچوں ترکیبوں میں پایا جاتا ہے۔ پہلی ترکیب ک۔ل۔م ہے کلم کے معنیٰ زخم کے ہیں اور ظاہر ہے کہ زخم میں شدت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح کلام سخت زمین کو بھی کہتے ہیں دوسری ترکیب ک۔م۔ل ہے۔ جو چیز کامل ہوتی ہے اس میں ناقص کے مقابلے میں زیادہ قوت ہوتی ہے۔ تیسری ترکیب ل۔ک۔م ہے۔ اس کے معنی مکا مارنا ہے۔ اس میں قوت کا دخل ہے۔ چوتھی ترکیب م۔ک۔ل جس کنوئیں میں پانی نہ ہو اہل عرب اسے بئر مکول کہتے ہیں۔ یعنی وہ کنواں جس میں پانی نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ جس کنوئیں میں پانی نہ ہو اس کی یہی بات مخلوق کے کنوئیں پر آنے سے شدید رکاوٹ کا باعث ہوتی ہے۔ پانچویں ترکیب م۔ل۔ک ہے۔ عرب کہتے ہیں ملکت العجین یعنی میں نے آٹا عمدہ طور پر گوندھا ہے۔ اسی طرح ملک بھی صاحب مملکت سے قوت کا تقاضا کرتا ہے۔ تاکہ وہ رعیت کی نگرانی کر سکے۔ احمق آدمی بادشاہی اور رعایا اور نگرانی کس طرح کر سکتا ہے۔

الفاظ کی اپنے معانی پر دلالت اگرچہ الفاظ کی اپنے معانی پر دلالت ذاتی نہیں وضعی ہوتی ہے، تاہم عربی زبان دوسری زبانوں کے مقابلے میں اپنے معانی سے زیادہ قریب اور مناسب حال ہے۔ مثلاً وہ قضم کو خشک گھاس کے لیے استعمال کرتے ہیں، اور خضم کو تر کے لیے، چونکہ ق قوی حرف ہے اور خا ضعیف۔ اس لیے ق کو قوی فعل کے لیے وضع کیا اور ضعیف حرف کو ضعیف فعل کے لیے۔ اسی طرح اہل عرب کہتے ہیں صَرّ الجندب (یہ تشدید را) چونکہ ٹڈی کی آواز مسلسل اور دیر تک جاری رہتی ہے مگر صرصر البازی میں تشدید نہیں ہے اس لیے کہ باز کی آواز اس قدر طویل نہیں ہوتی بلکہ اس کی تیز رفتاری کے سبب جلدی منقطع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کسی چیز کو عرض میں کاٹا گیا ہو تو اسے قط الشی کہا جاتا ہے جب کہ طول میں کاٹا گیا ہو تو اسے قد الشی سے تعبیر کرتے ہیں

اس لیے کہ ط کی آواز و کی آواز سے پہلے ختم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح صدا الجبل (پہاڑ گرا دیا) میں (چونکہ حروف مجہورہ میں سے ہے اس لیے اسے اس کام میں استعمال کیا جو اعضا و جوارح سے متعلق ہے، اور رمت الیہ بقرابۃ (اس کی طرف قرابت کا وسیلہ ڈھونڈا) میں ف حرف مہموسہ ہے اس لیے اس کو اس کام میں استعمال کیا جو اعضا و جوارح سے متعلق نہیں ہے۔

اسی طرح خذاء ضعف نفس کا نام ہے اور خذا بغیر ہمزہ کے کان کے ڈھلک جانے کو کہتے ہیں۔ واؤ چونکہ ضعیف ہے اس لیے اسے کان کے عیب کے واسطے استعمال کیا اور ہمزہ چونکہ قوی ہے اسے نفس کے عیب کے لیے استعمال کیا، کیونکہ نفس کا عیب کان کے عیب کی نسبت زیادہ قوی اور برا ہے۔ کلام عرب میں اس قسم کے لطائف و نکات بے شمار ہیں، ہم نے صرف انہی پر اکتفا کیا ہے۔

ذات کا اشتقاق

فخر خوارزم کا کہنا ہے کہ ذات اصل میں ذو کی تانیث ہے لہٰذا وہ بھی موصوف اور صفت یا مضاف اور مضاف الیہ کو چاہتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے رجل ذو مال پھر اس کے متقضیات کو اس سے جدا کر کے اسمائے مستقلہ کے قائم مقام بنا لیتے ہیں۔ چنانچہ ذات الباری کہہ دیتے ہیں یعنی وجود باری یا حقیقت باری اور یہ اس لیے جائز رکھتے ہیں کہ ایک چیز کی نسبت اس چیز کے وجود پر ظاہر طور پر دلالت کرتی ہے لہٰذا موصوف کو حذف کرتے ہیں۔ پھر صفت کو بھی حذف کر دیتے ہیں تاکہ اس میں تخصیص نہ رہے۔ میں اس بارے میں ایک عقلی دلیل پیش کرتا ہوں اور وہ یہ کہ انسان کو بیشتر چیزوں کی حقیقت اور ماہیت معلوم نہیں ہوتی۔ اسے صرف ان چیزوں کی صفات سے ان کی شناخت ہوتی ہے۔ لفظ ذات بھی موصوف کی ماہیت پر دلالت نہیں کرتا۔ وہ بھی صرف اس چیز پر دلالت کرتا ہے کہ فلاں چیز فلاں صفت سے موصوف ہے اس لیے موصوف کے ذکر کی اہمیت نہ سمجھتے ہوئے اسے حذف کر دیتے ہیں اور صرف ذات پر اکتفا کر لیتے ہیں اس لیے کہ علما کے نزدیک ذات کا حرف یہی مفہوم ہے۔

لفظ کباء

لفظ کبار (یہ ایک خوشبودار لکڑی ہے جسے خوشبو کے لیے جلاتے ہیں) کا کلمہ ل ہمزہ تو ہو نہیں سکتا، کیونکہ اکبتیت اور بکتیت، ہمزہ کے حرف

ل نہ ہونے پر دلالت کررہے ہیں اور نہ تکبات جیسے تصرفات آتا اسی طرح اس کا ل کلمہ ی بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ک۔ب۔ی کی سرے سے کلام عرب میں ترکیب ہی موجود نہیں ہے۔ اکتبیت اور تکبیت میں جو ی ہے وہ تو واؤ سے بدلی ہوئی ہے اصل میں اکتبوت اور تکبوت تھا، یہ قاعدہ ہے کہ واؤ چوتھی جگہ واقع ہو یا پانچویں جگہ ہو تو ی سے بدل جاتی ہے جیسے اعلیت اور استعلیت، چنانچہ اسی قاعدے کے مطابق یہاں بھی واؤ کو ی بنا دیا گیا۔ معلوم ہوا کبا کا لام کلمہ جو بظاہر ہمزہ ہے دراصل واؤ تھا، یہ مشتق ہے کباء الزند سے چقماق آگ نہ دے تو اس وقت یہ جملہ بولتے ہیں، نیز کباء دھونی والی لکڑی کو اس لیے کہتے ہیں کہ آگ کی بجائے دھواں اٹھتا ہے اس لیے کباء کو اس لکڑی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ کبا (ہمزہ کے بغیر) بھی ناقص واوی ہے اس لیے کہ اس کا تثنیہ کبوان آتا ہے۔ ان کے درمیان ظاہری مشابہت تو ظاہر ہے معنوی مناسبت ان میں یہ ہے کہ جس طرح دھونی سے دھواں اٹھتا ہے ویسے ہی جھاڑو دینے سے گرد اڑتی ہے بعض کا خیال ہے کبا الزند کبا الفرس سے لیا گیا ہے گھوڑا اگر نعل کے نہ ہونے کی وجہ سے پھسل پھسل جائے تو اس وقت کبا الفرس کا لفظ بولتے ہیں۔ بہر حال معلوم ہو گیا کہ یہ ناقص واوی ہے۔

اشتقاق مشکلہ ان میں سے مائۃ (سو) ہے۔ یہ محذوف اللام ہے اس کی دلیل مایت الدراہم۔ میں نے سو درم گنے یا گن کر علیحدہ کیے۔ اس کا جو ل کلمہ محذوف ہے وہ واؤ نہیں ہے کیونکہ م۔ء۔و کی ترکیب موجود ہی نہیں اس کا لام کلمہ ی ہے چنانچہ مایت میتا اس کی تائید کرتا ہے، اور میت بمعنی مائۃ ہے اور یہ لفظ مایت الجلد سے ماخوذ ہے یعنی میں نے چمڑے کو کھینچ کھینچ کر بڑھایا۔ چونکہ سو بھی ایک بڑا عدد ہے لہٰذا لفظ مائۃ اس کے لیے وضع ہو گیا، اور   کے بعد ی لکھ دیتے ہیں۔ اگرچہ وہ پڑھنے میں نہیں آتی اس سے مقصود یہ ہے کہ دونوں میں فرق برقرار ہے۔

ثریٰ اور ثرا کے درمیان فرق بعض علما کے خیال میں دونوں کا مادہ ایک ہی ہے یہ صحیح نہیں ہے کہ ثریٰ ناقص یائی ہے۔ چنانچہ

اس کا تثنیہ ثریان آتا ہے۔ اہل عرب التقی الثریان بولتے ہیں۔ ثرا ناقص واوی ہے اس لیے کہ ثرا اور ثروت ایک ہی معنی میں آتے ہیں۔

استقراء کا اشتقاق

بعض حضرات کے نزدیک یہ قریہ سے مشتق ہے مگر یہ صحیح نہیں اس لیے کہ استقرا ناقص واوی ہے اور وہ مشتق ہے قروت الارض والبلاد بقرو بتھاد استقرا بتھا، یعنی میں نے زمین کو ڈھونڈا اور جگہ جگہ پھرا، پھر قرو اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں پانی کافی تعداد میں جمع ہوتا ہے۔ یہ تو اس کے اصلی معنی ہیں، پھر ہر چیز کی تلاش اور جستجو کو بھی استقرا کہنے لگے جبکہ قریہ ناقص یائی ہے۔

سفی اور سفا میں فرق

سفی مٹی کو کہتے ہیں جبکہ سفا سبکی، خفت اور طیش کے معنوں میں آتا ہے۔ یہ دونوں علیحدہ علیحدہ ہیں، پہلا (سفی) ناقص یائی ہے اور سفی الریح التراب یعنی ہوا مٹی کو اڑا لے گئی سے مشتق ہے جس مٹی کو ہوا اڑا لے جائے۔ اسے سفی کہتے ہیں۔ گویا فعیل بمعنی مفعول ہے جیسے نقیض منقوض کے معنی میں آتا ہے دوسرا سفا ناقص واوی ہے۔ چنانچہ تیز رفتار خچر کے لیے کہا جاتا ہے۔ بغلۃ سفواۃ۔ معلوم ہوا کہ دونوں میں کافی فرق ہے۔

علم الامثال

اس باب میں ہم عرب کی صرف نو کہاوتیں بیان کرتے ہیں۔

پہلی مثال اہلِ عرب کے ہاں یہ جملہ متداول ہے ان المقدرۃ تذھب الحفیظہ قدرت اور قابو پانا غصے کو ختم کر دیتا ہے۔ ابو عبیدہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ضرب المثل قریش کے کسی بڑے آدمی کے منہ سے نکلی ہے جو کافی پہلے ہو گزرا ہے وہ اپنے ہم عصروں میں سے کسی کے ساتھ مخالفت رکھتا تھا اور ہمیشہ اس سے انتقام لینے کی فکر میں رہتا تھا۔ مگر اس کا موقع نہیں مل رہا تھا۔ بالآخر اس پر قابو پا لیا تو اسے معاف دے کر کہنے لگا۔ لولا ان المقدرۃ تذھب الحفیظہ لا نتقمت منک۔ یعنی اگر قدرت کا پانی غصے کی آگ کو فرو نہ کر دیتا تو میں ضرور انتقام لے کر رہتا۔

دوسری مثال اہل عرب کا مقولہ ہے اتبع الحسنۃ السیئۃ تمحھا۔ یعنی برائی کے بعد نیکی کر، نیکی اس برائی کو مٹا دے گی یعنی نیکی نامہ اعمال سے برائی کو محو کر دے گی۔ یہ کہاوت وہاں بیان کی جاتی ہے جب کوئی شخص جرم کے بعد اس کا خیال دل سے نکال دے اور سچے دل سے توبہ کرے۔

تیسری مثال اہلِ عرب کی ضرب المثل ہے تاج المروۃ التواضع یعنی مروت کا تاج عاجزی ہے۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تواضع پاکیزہ اخلاق اور پسندیدہ اوصاف کی روح ہے اس لیے کہ تواضع کا مدِ مقابل تکبر اور غرور ہے جو نہایت بری صفت ہے۔ ابلیس تکبر کی بنا پر قرب کی بلندیوں سے ذلت و خواری کے گڑھے میں گرا اور ہمیشہ کے لیے لعنت کا مستحق ہوا۔

چوتھی مثال کہتے ہیں ثمرۃ الصبر نجح الظفر یعنی صبر کا پھل کامیابی ہے کیونکہ جو شخص صبر پر استقامت اختیار کر کے اپنے مقصود کو مطمح نظر بنا لیتا ہے اس

بارے میں ملامت اور مصائب کی پرواہ نہیں کرتا، اور منزل مقصود تک پہنچنے کے لیے پختہ عزم رکھتا ہے وہ لازماً اپنے مطلوب کے درخت سے کامیابی کا ثمرہ حاصل کرتا ہے اور رحمتِ الٰہی اس پر اپنے دروازے کھول دیتی ہے۔

پانچویں مثال اہلِ عرب کی کہاوت ہے ثمر ۃ الجبن لا ربح ولا خسران یعنی بزدلی کا پھل نہ فائدہ مند ہے نہ ضرر رساں، اس لیے کہ بزدل آدمی بڑے بڑے اور عزت والے کاموں سے اجتناب کرتا ہے۔ اسی طرح وہ بلند مراتب اور اونچے مناصب کے حصول کی جرأت بھی نہیں کرتا، اگر وہ کسی بڑے کام کا ارادہ کرے تو اس میں سستی کرتا ہے اور اگر کسی بلند مرتبہ مقصد کی طرف پیش قدمی کرے تو اس میں بھی چستی اور ہمت سے کام نہیں لیتا۔ چنانچہ وہ ذلت اور پست ہمتی کی بنا پر اعلیٰ مراتب حاصل نہیں کر پاتا، اسی طرح وہ بلند مقاصد اور اعلیٰ مناصب سے ہمیشہ محروم رہتا ہے۔

چھٹی مثال اہل عرب کا مقولہ ہے احفظ نفسك من كاليك یعنی اپنے نگہبان سے بچ یہ مثل اس موقع پر استعمال ہوتی ہے، جہاں خود نگہبان یا بہت قریبی دوست میں عداوت اور دشمنی کا شبہ ہو، اس سے شفقت یا رحم کی امید منقطع ہو جائے اس وقت اس کے شر اور نقصان سے خبردار کرنے اور اس کی زیادتی سے بچنے کے لیے یہ محاورہ بولا جاتا ہے۔

ساتویں مثال کہا جاتا ہے حافظ علی الصدیق ولو فی الحریق۔ یعنی اپنے دوست کی حفاظت کر چاہے وہ آگ میں گھر گیا ہو، اس کا ساتھ دے کر اس مصیبت سے نکالنے کی کوشش کر۔ اس مثل میں دوست احباب کے حقوق کی حفاظت اور ان کی امداد و اعانت پر آمادہ کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ دوستوں کے ساتھ وفاداری کرنا اور مصیبت کے وقت ان کے کام آنا ایسے عمدہ خصائل ہیں، جن سے دونوں جہاں کے مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔

آٹھویں مثال خیر العفو ما کان علی القدرۃ۔ بہتر معافی اور درگزر وہ ہے جو قدرت کے وقت ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی پر قابو پا کر یا قدرت

رکھنے کے باوجود معافی دینا اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ حدیث شریف میں ہے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تخلقوا باخلاق اللہ۔ یعنی اپنے اللہ کے صفات اور اخلاق پیدا کرو۔ یہ بہت بلند مرتبہ ہے ہر انسان کو چاہیے کہ وہ یہ صفت اپنائے تاکہ انتقام کے عیب سے بچ جائے۔

نویں مثال اصطناع المعروف نقی مصارع السوء نیکی کرنا برائی میں واقع ہونے والے مقامات سے بچاتا ہے۔ یہ کہاوت اس جگہ استعمال ہوتی ہے جہاں کسی کو نیک کام کرنے کی ترغیب اور برے کام سے نفرت دلانا مقصود ہو، یہ وہ نو کہاوتیں ہیں جنہیں ہم نے اس کتاب میں درج کیا ہے۔

علم العروض

سبب، وتد اور فاصلہ واضح ہو کہ دو حرف مرکب ہیں تو پہلا ضرور متحرک ہوگا اس لیے کہ ساکن سے ابتدا ناممکن ہے۔ دوسرا حرف بھی اگر متحرک ہو، تو اس مرکب ثنائی کا نام سبب ثقیل ہے جیسے لِمَ بِمَ۔ اور اگر دوسرا حرف ساکن ہے تو اسے سبب خفیف کہا جاتا ہے جیسے قَدْ اور ھَلْ۔ اور اگر تین حرف مرکب ہوں اور ان میں سے دوسرا ساکن اور تیسرا متحرک ہو تو اسے وتد مفروق کہا جاتا ہے جیسے قَالَ اور بَاعَ اور اگر دوسرا بھی متحرک اور تیسرا ساکن ہو تو اسے وتد مجموع کہتے ہیں جیسے نَعَمْ۔ یہ معلوم ہو گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر لفظ دو سبب سے مرکب ہو ان میں پہلا ثقیل اور دوسرا خفیف ہو تو اس کا نام فاصلہ صغریٰ ہے جیسے فِعْلُنْ اور اگر سبب ثقیل اور وتد مجموع سے مرکب ہو، اور ان میں سے پہلا سبب ثقیل اور دوسرا وتد مجموع ہو تو اسے فاصلۂ کبریٰ کہا جاتا ہے جیسے فِعْلَتُنْ۔

بیت کے ارکان جس طرح حروف کی ترکیب سے اسباب اور اوتاد حاصل ہوتے ہیں اور اسباب واوتاد کی ترکیب سے فاصلے بنتے ہیں ایسے ہی ان تین قسموں سے بیت کے ارکان بن جاتے ہیں۔ یہ ارکان دو قسم کے ہیں خماسی (جو پانچ حرفوں سے مرکب ہو) اور سباعی (جو سات حرفوں سے مرکب ہو) خماسی وہ ہے جو سبب خفیف اور وتد مجموع سے مرکب ہو، اور یہ تین طرح پر ہے۔ پہلی یہ کہ دونوں سبب وتد سے مقدم ہوں، جیسے متفعلن۔ دوسری یہ کہ دونوں سبب وتد سے متاخر ہوں جیسے مفاعیلن۔ تیسری یہ کہ وتد دونوں سببوں کے درمیان میں ہو، جیسے فاعلاتن۔ دوسرا وہ جو فاصلہ صغریٰ اور وتد مجموع سے مرکب ہو، اور یہ دو طرح پر ہے۔ پہلی یہ کہ وتد فاصلہ پر مقدم ہو، جیسے مفاعِلَتُن۔ دوسری یہ کہ فاصلہ وتد پر مقدم ہو جیسے متفاعلن۔ تیسرا وہ کہ

فاصلہ صغریٰ اور وتد مجموع سے مرکب ہو۔ جیسے مفعولات، معلوم ہوا کہ بیت کے ارکان آٹھ ہیں۔

بحروں کے اقسام اور نام

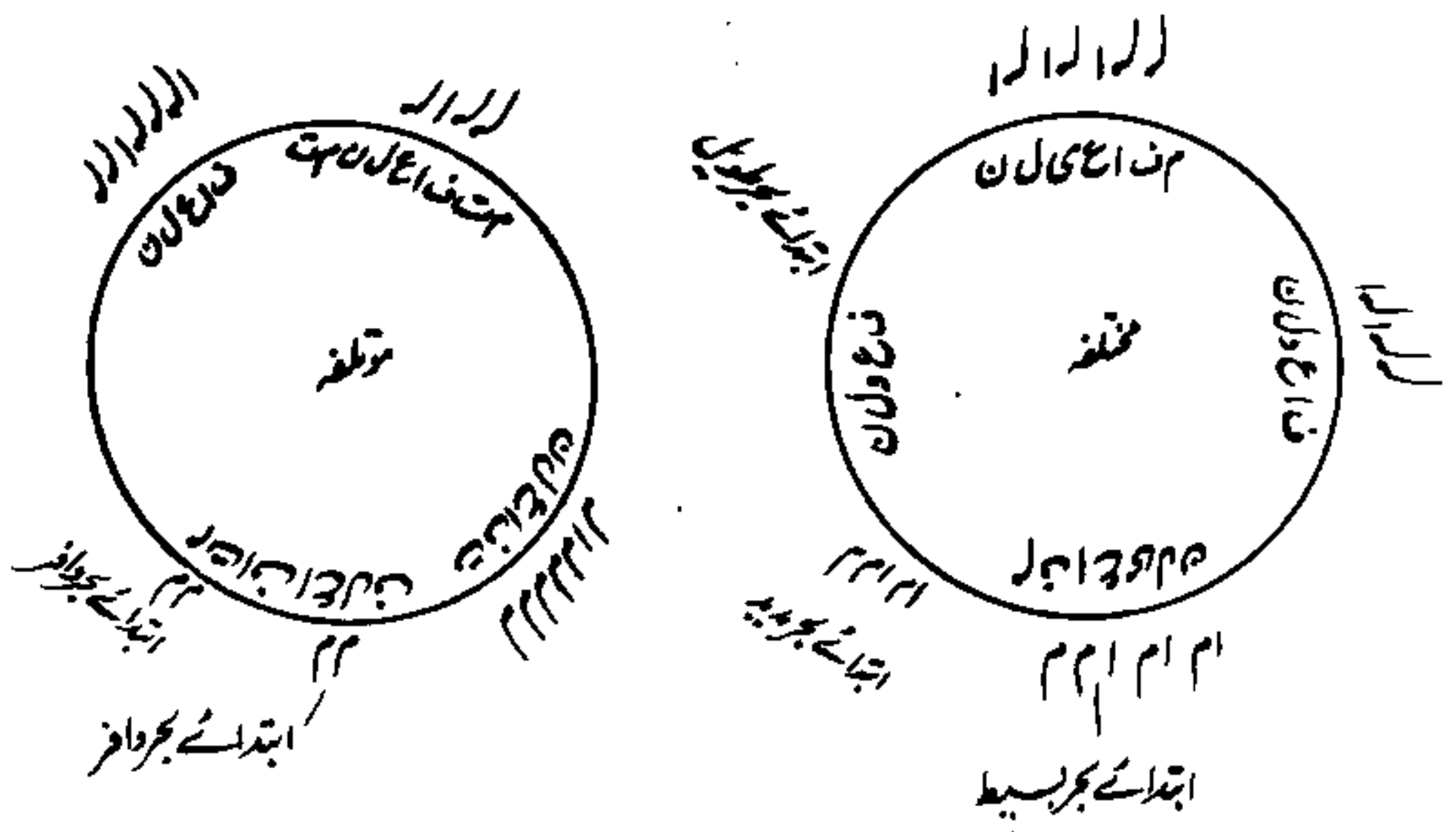
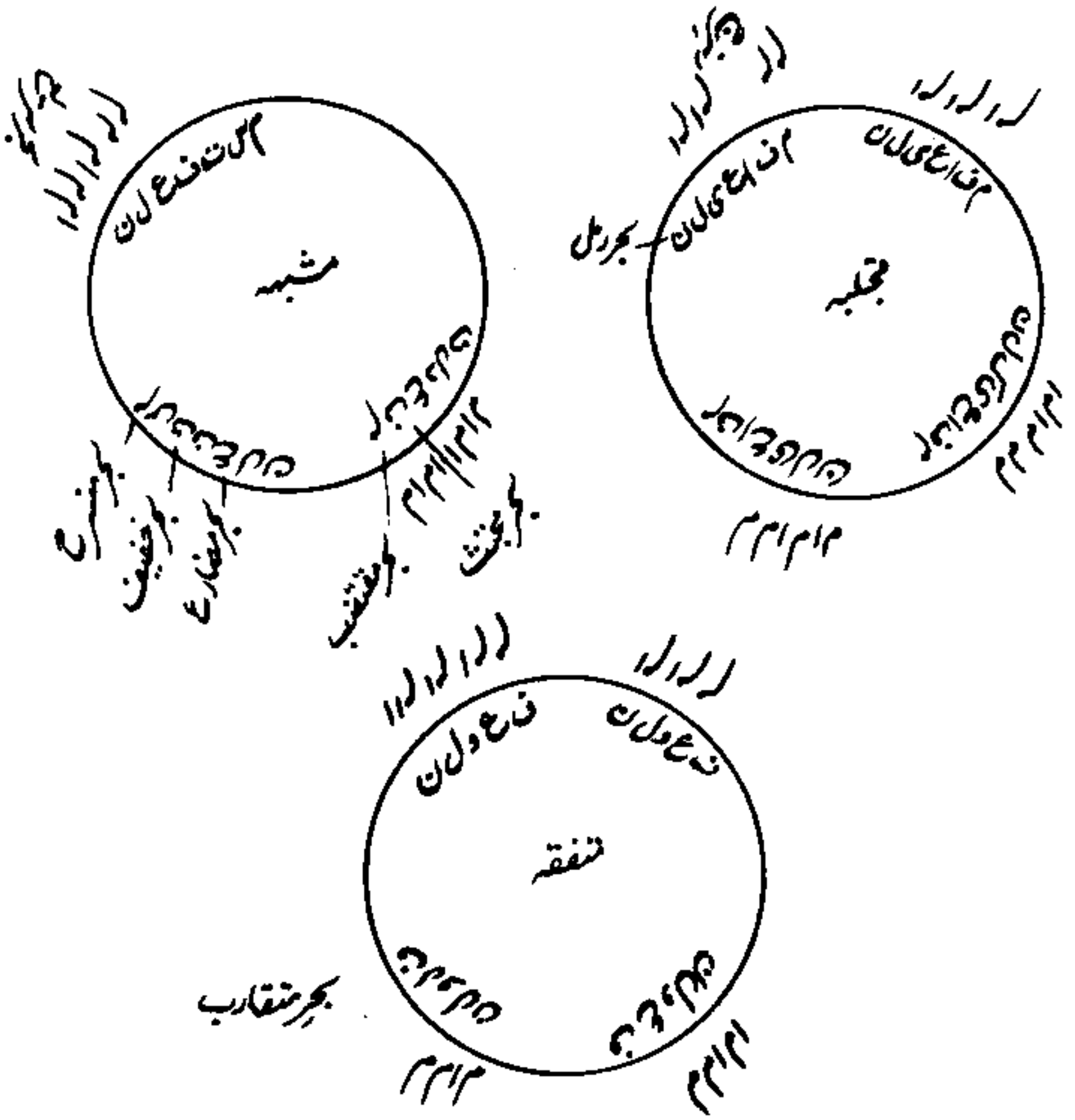
بحریں چار قسم پر ہیں، پہلی وہ جن کا ایک رکن خماسی اور ایک سباعی ہو، بایں طور کہ اگر سباعی میں سے ایک وزن کو ساقط کر دیں تو دونوں وزن میں برابر ہو جائیں، اس قسم میں تین بحر شامل ہیں، پہلی بحر طویل، اس کا وزن فعولن مفاعیلن ہے۔ چار دفعہ۔ دوسری بحر مدید اس کا وزن ہے فاعلاتن فاعلن چار دفعہ۔ تیسری بحر بسیط۔ اس کا وزن ہے مستفعلن فاعلن چار دفعہ۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں دو سباعی رکن مکرر آجائیں اس میں بھی تین بحر ہیں، پہلی بحر خفیف۔ اس کا وزن ہے فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن دو دفعہ۔ دوسری بحر مضارع اس کا وزن ہے مفاعیلن فاعلاتن مفاعیلن دو دفعہ۔ تیسری بحر مجتث اس کا وزن ہے مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن دو دفعہ۔

تیسری قسم وہ ہے جس میں مستفعلن اور مفعولاتُ مکرر آئیں۔ یہ دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ ان کے سبب خفیف وتد پر مقدم ہیں، لیکن یہ وزن میں مساوی نہیں ہیں۔ اس لیے کہ مستفعلن کا وتد مجموع ہے اور مفعولات کا وتد مفروق ہے۔ اس قسم میں تین بحریں آتی ہیں۔ پہلی بحر سریع اس کا وزن ہے مستفعلن مستفعلن مفعولات دو دفعہ۔ دوسری بحر منسرح اس کا وزن ہے مستفعلن مفعولات مستفعلن دو مرتبہ تیسری بحر مقتضب۔ اس کا وزن ہے مفعولات مستفعلن مستفعلن دو دفعہ۔

چوتھی قسم وہ ہے جس میں ایک ہی رکن مکرر ہو، اس قسم میں سات بحریں ہیں، پہلی وافر اس کا وزن ہے مفاعلتن چھ دفعہ۔ دوسری بحر کامل اس کا وزن ہے متفاعلن چھ دفعہ۔ تیسری بحر ہزج۔ اس کا وزن ہے مفاعیلن چھ دفعہ۔ چوتھی بحر رجز اس کا وزن ہے مستفعلن چھ دفعہ فاعلاتن چھ دفعہ۔ پانچویں بحر رمل اس کا وزن ہے فاعلاتن چھ دفعہ۔ بحر متقارب۔ اس کا وزن ہے فعولن۔ آٹھ دفعہ۔ ساتویں بحر رکض الخیل اس کا وزن ہے فاعلن آٹھ دفعہ۔ گویا بحروں کے نام یہ ہیں۔

طویل، مدید، بسیط، خفیف، مضارع، مجتث، سریع، منسرح، مقتضب، وافر، کامل ہزج، رمل، متقارب اور رکض الخیل۔

عروض کے دائرے عروض میں دائرہ کے معنی ایک بحر کا دوسرے بحر میں پھرنا ہے اس سے بحروں کی باہمی مناسبت معلوم کی جا سکتی ہے۔ مثلاً ایک وزن لے کر اس کے اسباب و اوتاد کو ایک دوسرے پر مقدم و موخر کیا جائے تو اس وزن کا دوسرے وزن میں آنا اور اس وزن سے دوسرا وزن پیدا ہو جانا خود بخود معلوم ہو جائے گا۔ مثلاً فعولن کو لن فعو کہہ دیں تو یہ فاعلن کے وزن پر ہو جائے گا اور مفاعیلن کو لن عی مفا کر دیں تو یہ مستفعلن کے وزن پر آ جائے گا۔ اور اگر لن مفاعی کہیں تو فاعلاتن کا وزن اختیار کرے گا۔ چونکہ یہ طریقہ تمام مصرعوں میں استعمال ہوتا ہے۔ اب دیکھنا پڑے گا کہ ایک مصرع سے کتنے وزن پیدا ہو رہے ہیں۔ انھیں ایک دوسرے کے موافق کر کے ایک دائرہ میں رکھ دیتے ہیں۔ دائرے پانچ ہیں۔ مختلفہ۔ موتلفہ۔ مجتلبہ۔ مشتبہ اور متفقہ۔ دائروں کی شکلیں یہ ہیں۔

وزن دوبیتی دوبیتی بحر ہزج سے نکلتی ہے جس کے چوبیس وزن ہیں، ہم انہیں چھ طبقوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ان چوبیس اوزان میں جو زحافات واقع ہوئے ہیں وہ مفرد ہوں گے یا مرکب۔ مفرد یہ چھ ہیں۔ خرم۔ قبض۔ کف۔ تخنیق، زلل، رجب مرکب پانچ ہیں، خرم مع التخنیق۔ زلل مع التخنیق۔ رجب مع التخنیق، قبض مع التخنیق اور کف مع التخنیق۔ مناسب ہے کہ یہاں الفاظ کی مختصر تشریح کر دی جائے۔

خرم مفاعیلن سے م کو گرا کر فاعیلن بنانا ہے تاکہ اس کی جگہ مفعول رکھ دیا جائے۔ قبض مفاعیلن کی یائے ساکن جو پانچواں حرف ہے گرا کر مفاعیل متحرک اللام بنانا ہے۔ تخنیق یہ ہے کہ دو رکنوں میں سے ایک ہی جگہ کے تین متحرک حرفوں کو جبکہ ان میں سے ایک تو رکن اول کا حرف ہے اور دو رکن ثانی کے حرف ہیں۔ ساکن کریں اور درمیان کے متحرک کو جو رکن ثانی

مفاعیلن　مفاعیل　فعل　مفعول　مفاعیلن

مقبوض　مکفوف　مجبوب　اخرب　مقبوض

فاع　مفعول　مفاعیلن　فع

مکفوف زائدالنون　ازل مخنق　مکفوف زائدالنون　مجبوب مخنق

طبقہ دوم ۔ اس کا رکن چاروں اوزان میں مفعولن آتا ہے اور دوسرا رکن فاعلن ہے۔

مفعول　فاعلن　مفاعیل　فعول　مفعولن　فاعلن

اخرب زائدالنون　مخنق مقبوض　مکفوف　مجبوب　اخرب زائدالنون　مقبوض مخنق

مفاعیل　فعل　مفعولن　فاعلن　مفاعیلن　فاع

مکفوف　مجبوب　اخرب زائدالنون　مقبوض　مکفوف زائدالنون　زلل مخنق

مفعولن　فاعلن　مفاعیلن　فع

اخرب زائدالنون　مقبوض مخنق　مکفوف زائدالنون　مجبوب مخنق

طبقہ سوم ۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ پہلا رکن چاروں اوزان میں مفعول ہے جب کہ دوسرا رکن مفاعیل ہے۔

مفعول　مفاعیل　مفاعیل　فعول　مفعول　مفاعیل

اخرب　مکفوف　مکفوف　مجبوب　اخرب　مکفوف

فعل　مفعول　مفاعیل　مفاعیلن　فاع　مفعول

مجبوب　اخرب　مکفوف　مکفوف زائدالنون　زلل مخنق　اخرب

مفاعیل　مفاعیلن　فع

مکفوف　مکفوف زائدالنون　مجبوب

طبقہ چہارم ۔ اس طبقہ کی خاصیت یہ ہے کہ چاروں اوزان میں رکن مفعول آتا ہے۔

مفعول　مفعولن　مفعول　مفاعیل　فعول　مفعولن

مکفوف　اخرب زائدالنون　مکفوف مخنق　مکفوف　زلل　اخرب زائدالنون

کا پہلا حرف ہے ساکن کر کے رکن ثانی سے جدا کر کے رکن اول کے پہلے حرف سے منسلک کر دیں۔ مخنق اسی حرف کا نام ہے۔ مثلاً بحر ہزج کے مصرع مفعول مفاعیلن میں دونوں مفاعیل کے میم اور مفعول کی فا کو ساکن کر کے انہیں رکن اول کے آخری حرف کے ساتھ متصل کر دیا جائے، صورت یہ بن جائے گی مفعولم فاعیلم فاعیلفعول۔ پھر ان کی جگہ مفعولن مفعولن فاع کو رکھ دیں۔ زلل یہ ہے کہ مفاعیلن کی ع کو ساکن کر کے اس کے آخر سے تینوں حرفوں کو ساقط کر دیں تاکہ مفاع رہ جائے پھر اس کی بجائے مفعول استعمال کریں اور اس کا نام ازل ہے۔ اگر مفاعیل کے آخر سے دونوں سببوں کو حذف کر دیا جائے مفا رہ جائے گا فعو یا فعل کو اس کی جگہ استعمال کیا جائے اسے اجب کہتے ہیں۔

مرکبات میں سے پہلا خرب ہے اس کی صورت یہ ہے کہ مفاعیلن کی کے میم اور نون کو گرا دیا جائے۔ فاعیل رہ جائے گا اس کی جگہ مفعول متحرک اللام کو مقرر کیا جائے۔ اسے اخرب کہا جاتا ہے۔ دوسرا زلل مع التخنیق جیسے مفاعیل زلل کا سبب بنا کر تخنیق کی بنا پر اس کی فا کو ماقبل سے ملحق کیا جائے تاکہ عول رہ جائے، اس کی بجائے فاع رکھا جائے اسے ازل مخنق کہتے ہیں۔ تیسرا جب مع التخنیق ہے مثلاً مفاعیل کو جب کی وجہ سے فعو بنا کر بعلت تخنیق فا کو اس کے ماقبل سے ملحق کر دیا جائے عو رہ جائے گا۔ اس کی بجائے فع کو قائم مقام کیا جائے۔ اسے مجبوب مخنق کہتے ہیں۔ چوتھا قبض مع التخنیق مثلاً قبض کے سبب مفاعیلن کو مفاعلن بنایا۔ اس کے بعد اس کی میم کو ساکن کر کے اس کے ماقبل کے ساتھ ملحق کر دیا۔ فاعیل ہو گیا پھر مفعول متحرک اللام کو اس کے قائم مقام کیا اسے مکفوف مخنق کہا جاتا ہے یہ ان زحافات کی تشریح ہے جو ان اوزان میں آتے ہیں۔

چھ طبقوں کی تشریح طبقہ اول۔ اس کی خاصیت یہ ہے کہ اس کا رکن چاروں اوزان میں مفعول آتا ہے۔ اور دوسرا رکن مفاعلن۔ اس کی تفصیل اس طرح ہے۔

مفعول	مفاعلن	مفاعیل	فعول	مفعول
اخرب	مقبوض	مکفوف	اخرب	مقبوض

مفعول مفاعیل فعل مفعولن مفعول مفاعیلن
مکفوف مخنق مکفوف مجبوب اخرب زائدالنون مکفوف مخنق مکفوف زائدالنون

فاع مفعولن مفعول مفاعیل فع
زلل مخنق اخرب زائدالنون مکفوف مخنق مکفوف زائدالنون مجبوب مخنق

طبقہ پنجم :۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ چاروں اوزان میں رکن اول مفعول اور دوسرا رکن مفاعیلن آتا ہے۔

مفعول مفاعیلن مفعول فعول مفعول مفاعیلن
اخرب مکفوف زائدالنون مکفوف مخنق زلل اخرب مکفوف مخنق زائدالنون

مفعول مفاعیلن مفعولن فع
اخرب مکفوف مخنق زائدالنون مکفوف مخنق زائدالنون زلل مخنق

طبقہ ششم :۔ اس کی خاصیت یہ ہے کہ چاروں اوزان میں پہلا رکن مفعولن اور دوسرا بھی مفعولن آتا ہے۔

مفعولن مفعولن مفعول فعول مفعولن مفعولن
اخرب زائدالنون مکفوف زائدالنون مکفوف مخنق ۔ زلل اخرب زائدالنون مکفوف مخنق زائدالنون

مفعول فعل مفعولن مفعولن مفعولن فاع
مکفوف مخنق مجبوب اخرب زائدالنون مکفوف مخنق زائدالنون مثلہ زلل مخنق

امام رشیدالدین کاتب رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق یہ دوبیتی کے وزن ہیں۔

سوال :۔ صرف اسباب، صرف اوتاد یا صرف فواصل سے اشعار ترکیب پا سکتے ہیں؟

جواب :۔ اسبابِ خفیف سے اشعار ترکیب پا سکتے ہیں۔ چنانچہ اس ترکیب کا شعر ہے۔

یارسے ازمن دوری جوید عشقش ازمن باکہ پوید

اوتاد مجموع سے بھی شعر کو ترکیب دے سکتے ہیں۔ چنانچہ شعر ہے۔

؎ بت منا بتے تو یا مہ سیما بگو مرا چہ خوانم اے صنم تو را

اوتاد مفروق سے شعر مرکب نہیں ہو سکتا۔ البتہ فواصل صغریٰ اور فواصل کبریٰ سے شعر کی

ترکیب جائز ہے۔ چنانچہ شعر ہے ؎

بری منا دل و جاں رہی　　　لب کاں بر ہی نہ ہی نہ ہی

(اے محبوب! تو دل و جان لے کر چلا گیا ہے جب تک اپنے لب میرے حوالے نہ کرے گا بات نہ بنے گی۔)

اس طرح شعر ہے ؎

پیرے من کہ تو بنودی　　　مشو یزی تو دل من

سوال :- اس شعر کی تقطیع کس طرح ہو گی۔ ؎

ان شو اء و نشو ئۃ　　　وجنب البا ذل الامون

جواب :- یہ شعر بحر مخلع بسیط سے ہے مخلع وہ بحر ہے کہ اس کے عروض اور ضرب اس سے الگ کر دیے گئے ہوں، اس کی تقطیع اس طرح ہو گی۔

ان شو ا	ان و نش	و تن
مفتعلن مطوی	فاعلن سالم	فعل مجزوم مطوی محذوف مخبون
وجنب ل	با ذ ل	امو ن
فعلتن مجول	فاعلن سالم	فعولن مجزم مقطوع مخبون

بحر کے اصلی اجزا مستفعلن فاعلن چار دفعہ ہیں۔ مفتعلن دراصل مستفعلن تھا طی کے سبب فا کو حذف کر کے مستفعلن کی بجائے مفتعلن رکھ دیا۔ فعل اصل میں مستفعلن تھا۔ اس کے نون کو حذف کر کے اس کے لام کو ساکن کیا، متفعل ہو گیا۔ اس کی بجائے مفعولن قائم کیا پھر فا کو جنن کے طریق پر حذف کیا، مفعولن رہ گیا۔ فعولن کو اس کے قائم مقام کیا۔ فعلتن اصل میں متفعلن تھا سین اور خا کو بطریق خبل حذف کیا متعلن رہ گیا فعلتن کو اس کے قائم مقام کیا۔ یہ فاصلہ کبریٰ ہے فعولن دراصل مستفعلن کا قطع اور خبن کے بعد فعولن رہ گیا۔

سوال :- اس شعر کی تقطیع کس طرح ہو گی ؎

من رای یوماً ویوم بنی الیتیم　　　اذا انتف ضیفہ بدبہ

(ہماری اور بنی تیم کی جنگ کس نے دیکھی ہے جبکہ غبار بھی خون آلود ہو گیا تھا۔

جواب :۔ یہ شعر بحر منسرح سے ہے اس کی تقطیع اس طرح ہوگی۔

من رای	یومنا	یوم بنت	تیم اذل	تف صیق	ھو بد مہ
فاعلن مخبون الشعر	فاعلن مطوی	منفعلن مطوی	منفعلن مطوی	فاعلات مطوی	منفعلن مطوی

بحر منسرح کے اصل اجزا مستفعلن مفعولات مستفعلن دو بار ہیں۔ فاعلن اصل میں مستفعلن تھا۔ اس کا سین بطریق خبن حذف کیا متفعلن ہوا۔ مفاعلن کو اس کے قائم مقام کیا۔ پھر اس کا میم حذف کر کے فاعلن بنایا۔ فاعلات دراصل مفعولات تھا اس کی واؤ کو بطریق طی حذف کیا۔ مفعلات ہوا اس کی بجائے فاعلات رکھا۔ منفعلن اصل میں مستفعلن تھا اس کی فا کو بطریق حذف کر کے مستعلن بنایا۔ پھر اس کی بجائے منفعلن رکھا۔

علم القوافی

قافیہ کی تعریف ابوالقاسم رقی فرماتے ہیں کہ خلیل بن احمد کے نزدیک قافیہ شعر کے آخری حرف کو کہا جاتا ہے یا حرف ساکن کے قریبی حرف اور یا اس متحرک حرف کو کہتے ہیں جو اس ساکن سے پہلے واقع ہوتا جیسے وجمل عنہھو ماحملونا میں لفظ لونا، اس کی پانچ قسمیں ہیں، متکاوس، متراکب، متدارک، متواتر اور مترادف، متکاوس وہ چار حرف ہیں جو دو ساکنوں کے درمیان واقع ہوں جیسے یہ شعر ؎

قد حرالدین الالٰہ دفجرھا

اس میں ف۔ ج۔ ر۔ ہ۔ چاروں متحرک دو ساکنوں کے درمیان آگئے ہیں۔
متراکب وہ تین متحرک حرف جو دو ساکنوں کے درمیان واقع ہوں جیسے اس شعر میں ؎

ان سلیمی واللہ یکلوھا ضنت بشیءٍ ماکان یذرءھا

ر، ء، ہ تینوں متحرک دو ساکنوں کے درمیان واقع ہوئے ہیں، متدارک وہ دو متحرک حرف ہیں جو دو ساکنوں کے درمیان آجائیں جیسے اس شعر میں ؎

ستبدی لک الایام ماکنت جاھلا ویاتیک بالاخبار من لم تزوّدا

متواتر وہ متحرک حرف ہے جو دو ساکنوں کے درمیان واقع ہو جیسے شعر ہے ؎

الا یاصبا نجد متیٰ ھجت من نجد فقد زادنی مسراک وجداً علیٰ وجد

داے نجد کی ہوا تو نجد سے کب چلی ہے، تو نے تو میرے غم کو اور زیادہ کر دیا ہے۔
مترادف وہ دو ساکن حرف ہیں جو ایک ہی جگہ اکٹھے واقع ہوں، جیسے ؎

یا صاح ماھاجک من ربع خال ودمنۃ تعرفھا واطلال

حروف قافیہ حروف قافیہ چھ ہیں، روی، وصل، خروج، روف، تاسیس، دخیل بعض حضرات نے دو اور بھی بیان کیے ہیں غالی اور متعدی، روی وہ

حرف ہے جس پر شعر کی بنیاد رکھی جاتی ہے اور اس کا تکرار مقررہ جگہ میں ضروری ہوتا ہے۔ جیسے حرف ب ان اشعار میں جن کا قافیہ کتب اور نصب وغیرہ ہو، باقی رہے پانچ حرف۔ ان میں سے دو حرف روی کے بعد آتے ہیں اور رو پہلے، جو دو حرف روی کے بعد آتے ہیں ان میں سے ایک کا نام وصل اور دوسرے کا نام خروج ہے۔ وصل وہ ہے جو حرف روی کے بعد اس طرح آئے کہ ان کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو، خروج وہ حرف ہے جو حرف وصل کے متحرک کے بعد الف، واؤ یا ی میں سے آجائے جو تین حرف روی سے پہلے آتے ہیں، ان میں سے ایک حرف ردف ایک تاسیس اور ایک دخیل ہے۔ ردف حرف مدہ کو کہا جاتا ہے جو حرف روی سے پہلے ہو اور ان دونوں کے درمیان کوئی دوسرا حرف حائل نہ ہو، جیسے بلاد اور عباد میں۔ الف اور منصور و مسرور میں واؤ تاسیس وہ الف ہے جس کے اور روی کے درمیان ایک حرف متحرک ہو، جیسے فاصل اور جاہل کا الف دخیل وہ متحرک حرف ہے جو روی اور تاسیس کے درمیان آئے جیسے فاضل کا ض اور جاہل کا ہ۔

قافیہ کی حرکات قافیہ کی حرکات چھ ہیں۔ پہلی مجری یہ حرف روی کی حرکت ہوتی ہے دوسری نفاذ یہ وصل کی حرکت ہے جیسے قمقاہا کی حرکت وصل کی حرکت کا اختلاف عیب ہوتا ہے، تیسری حذو یہ ردف کے ماقبل کی حرکت ہے، جیسے قمقاہا کے قاف، منصور کے ص اور سعید کے عین کی حرکت، چوتھی رس یہ حرف تاسیس کے ماقبل کی حرکت کا نام ہے جیسے رواحل کے واؤ اور منازل کے میم کی حرکت، پانچویں اشباع یہ حرف دخیل کی حرکت ہے جبکہ روی مطلق ہو، جیسے قوادم کے دال کا کسرہ چھٹی توجیہ یہ روی مجرد کے ماقبل کی حرکت کو کہتے ہیں اور روی مجرد وہ ہے جس کے پہلے الف تاسیس، حرف دخیل یا حرف ردف نہ ہو، جیسے سحر اور سفر، جس وقت یہ دونوں قافیہ ہوں، اس صورت میں حرف روی کے ماقبل کی حرکت کو خواہ وہ فتحہ ہو یا ضمہ یا کسرہ توجیہ کہتے ہیں، جیسے سحر کی حا، کتب کی تا اور کبد کی با کی حرکت۔

حروف وصل کے احکام واضح رہے کہ عربی میں حروف وصل چار ہیں۔ ا۔ و۔ ہ۔ ی الف کی مثال بنوا للقیطہ من ذھل شیبان، نون روی ہے۔ اور الف وصل۔ واو کی مثال دقلنا القوم اخوان، یا کی مثال، اتاسیہ بطلی اکوا کب اس میں بار روی اور یا وصل ہے ہا کبھی ساکن ہوتی ہے کبھی متحرک۔ ساکن کی مثال صحا القلب عن سلمیٰ واقطر باطلہ، یہاں لام روی اور ہا وصل ہے۔ متحرک کی مثال ھل الدھر الا لیلۃ ونھارھا راروی اور ھا وصل ہے۔

فارسی میں حروف وصل چھ ہیں۔ پہلا یا جیسے پسرے، دگرے، دوسرا میم جیسے پسرم دگرم۔ تیسرا تا جیسے پسرت دگرت، چوتھا شین جیسے پسرش، دگرش۔ پانچواں ہا جیسے افراختہ پرداختہ۔ چھٹا دال جیسے نالد سگالد۔

حروف خروج کے احکام اگر حرف وصل متحرک ہو تو اس کے بعد حروف علت میں سے ایک نہ ایک حرف آیا کرتا ہے، انہی کا نام حرف خروج ہے الف کی مثال رحلت سمیۃ غدوۃ جمالھا اس میں لام روی یا اور الف وصل ہیں۔ خروج واؤ کی مثال کان لون ارضہ سمائہ اس میں ہمزہ روی اور ہا وصل ہے۔ واؤ خروج اور ہا کی مثال یامن انقضاض المنجم من سمائہ اس میں ہمزہ روی ہا وصل اور یا خروج ہے۔

معلوم ہے کہ یوسف عروضی نے اپنی کتاب قافیہ میں حروف خروج کا ذکر نہیں کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل فارس کے ہاں قوافی میں خروج نہیں ہوتا۔ ان کے ہاں جو کچھ حرف وصل کے بعد آئے خواہ وہ ایک حرف ہو یا ایک سے زائد وہ ایک کلمہ ہو یا اس سے زیادہ وہ تمام ردیف ہے۔ متاخرین میں سے ایک نے خروج اور ایک اور حرف کو جسے وہ زائدہ کہتا ہے، ثابت کیا ہے۔ حروف خروج کی مثال نزدمت، آوردت یا نزدم وآوردم لایا ہے۔ زا حرف روی، دال وصل اور میم حرف زائدہ ہے۔ اسی سے شعر

بہ پند نیک دادہ امت　　　بررہ مردمی نہادہ امت

میں دال روی، ہا وصل میم خروج اور تا زائدہ ہے اور یہ قافیہ مردف، موصول، مخرج مزید ہے۔

عربی زبان کے قوافی میں ردف فقط تین حرف ہیں، الف جیسے بلاد اور عباد میں واؤ جیسے منصور اور مسرور میں، یا جیسے سعید اور شہید میں فارسی اشعار میں جو ساکن حرف ان تینوں حرفوں کی بجائے آجائے وہی ردف ہے جیسے مرد اور فرد کی را اور رقص و نقص کی قاف۔

حرف روی کو روی کہنے کی وجہ بعض حضرات کے نزدیک روی بمعنی مروی روایت سے مشتق ہے اس لیے کہ حرف ھد بیت میں آتا ہے بعض کے نزدیک یہ رواسے مشتق ہے اس کے معنی وہ رسی ہے جس سے اونٹ باندھا جاتا ہے چونکہ ہر بیت اس حرف سے اس طرح باندھ دیا جاتا ہے جس طرح بار شتر کو رسی سے باندھا جاتا ہے لہذا ان حروف کو روی کہا جاتا ہے۔

شعر کے عیب شعر کے عیب زیادہ سے زیادہ چھ ہیں۔ پہلا اقوا اس سے مراد یہ ہے کہ قافیہ کے ماقبل کی حرکت مختلف ہو جائے جیسے مرد اور اسود، دوسرا اکفا یعنی حرف روی قریب المخرج ہونے کی وجہ سے مختلف ہو جائیں جیسے وسطا اور ورد گا۔ تیسرا ایطاء۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دو بیتوں یا زیادہ میں لفظاً اور معناً ایک ہی قافیہ رہے۔ چوتھا اسناد ویسے تو قافیہ کے ہر عیب کو اسناد کہہ دیا جاتا ہے مگر جو عیب ایک قافیہ کے مروف اور دوسرے قافیہ کے مجرد ہونے کی وجہ سے ہو، زیادہ تر اس پر بولا جاتا ہے پانچواں تجرید یہ اختلاف ضرب کا نام۔ جبکہ اس کا مقابلہ عروض کے ساتھ کیا جائے جیسے بحر مدید میں ضرب فاعلن اور عروض فعلن ہو، چھٹا تضمین وہ مشہور ہے۔

اکفا اور اجازت میں فرق اگر دونوں حرف روی ہوں، جو باہم مختلف مگر قریب المخرج ہوں تو اس کا نام اکفا ہے اور اگر بعید المخرج ہیں تو اسے اجازت کہتے ہیں اجازت زا معجمہ اور را مہملہ دونوں طرح جائز ہے۔

علم بدیع

اس علم کے متعلق ہم صرف نو مسئلوں سے بحث کریں گے اور وہ بھی اختصار کے ساتھ اس لیے کہ ہم اس علم سے متعلق ایک مفصل کتاب لکھ چکے ہیں۔

تجنیس کا بیان یہ کئی قسم ہے پہلی تجنیس تام، تجنیس تام کے لیے تین باتوں میں مماثلث شرط ہے، وہ ہیں انواع حروف۔ اعداد حروف اور ہیئت حروف یعنی حرکات و سکنات۔ اگر حروف کی ہیئت میں اختلاف ہو تو اسے تجنیس ناقص کہا جاتا ہے جیسے جبۃ البرد وجنۃ البرد، اگر اختلاف اعداد حروف میں ہو تو اسے مذیل کہا جاتا ہے۔ جیسے ارشادِ خداوندی ہے۔

والتفت الساق بالساق الٰی ربك	اور لپٹ گئی پنڈلی پر پنڈلی تیرے رب
یومئذ المساق¹	کی طرف ہے اس دن کھینچ کر چلا جانا۔

پھر اختلاف انواع کی صورت میں اگر دو حروف قریب المخرج ہوں تو اسے تجنیس لاحق کہتے ہیں جیسے

وانہ علی ذلك لشهید وانہ	اور وہ آدمی اس کام کو سامنے دیکھتا
لحب الخیر لشدید²	ہے اور آدمی مال کی محبت پر بہت پکا ہے

ان اقسام کی آگے پھر کئی شاخیں ہیں، جن کی تفصیل اس مقام پر نہیں ہو سکتی۔

اشتقاق اشتقاق کی تعریف اپنی جگہ بیان ہو چکی ہے کسی بھی نظم و نثر کی بہترین صفت یہ ہے کہ اس میں ایک ہی اشتقاق کے کئی الفاظ آئے ہوں، مثلاً قرآن مجید کی آیت۔

فاقم وجهك للدین القیم³	سو تو سیدھا رکھ اپنا منہ سیدھی راہ پر

---

¹ القیامہ: ۳۰ ² العادیات: ۸ ³ الروم: ۴۳

دوسری جگہ ارشاد ہے۔

فروح وریحان وجنت نعیم[1] — تو راحت ہے اور روزی ہے اور باغ نعمت کا۔

اسی طرح حدیث شریف میں ہے۔ الظلم ظلمات یوم القیامۃ
بعض دفعہ یوں بھی ہوتا ہے کہ دو لفظ دراصل ہم اشتقاق نہیں ہوتے مگر بہ ظاہر ہم اشتقاق نظر آتے ہیں، چنانچہ اس آیت میں

وجنا الجنتین دان[2] — اور میوہ ان باغوں کا جھک رہا

دوسری جگہ ارشاد ہے۔

انی لعملکم من القالین[3] — میں تمہارے کام سے البتہ بیزار ہوں۔

ردالعجز علی الصدر کی تشریح

واضح رہے کہ متقدمین نے ردالعجز علی الصدر کا کوئی ضابطہ بیان نہیں کیا۔ میں نے اس کے لیے ایک قاعدہ نکالا ہے۔ جسے میں یہاں تحریر کرتا ہوں، طوالت سے بچنے کی خاطر مثالیں پیش نہیں کی جا سکیں گی۔

ردالعجز علی الصدر سے مراد یہ ہے کہ ایک فقرے کے دو نصفوں میں دو لفظ باہم مشابہ ہوں یہ مشابہت لفظ اور معنی دونوں میں ہو، یا صرف لفظ یا اشتقاق یا اشتقاق جیسی کسی اور بات میں ہو یہ چار قسم بن جاتے ہیں۔ یہ دونوں لفظ یا اس فقرے کے دونوں طرفوں میں ہوں گے یا اس کے حشو یعنی درمیان میں ہوں گے یا پہلے نصف اول کی طرف میں اور دوسرا نصف ثانی کے حشو میں ہوگا یا اس کے برعکس ہوگا۔ ان میں دو قسمیں تو پائی نہیں جاتیں ایک یہ کہ دونوں لفظ تو نصف اول کے حشو میں ہوں، اور عجز طرف میں اور یہ حشوی صدر یا تو مصرع اول کے درمیان میں ہوگا یا اس کے آخر میں یا دوسرے مصرع کے اول میں ہوگا۔ معلوم ہوا کہ پہلی تقسیم سے چار قسمیں ہوئیں۔ اور دوسری تقسیم سے بارہ قسمیں

---

[1] الواقعہ: ۸۹
[2] الرحمٰن: ۵۴
[3] الشعرا: ۱۶۸

یعنی کل سولہ قسمیں ہوئیں یہ صنعت شعراء اور منشیوں کے درمیان عام طور پر رائج ہے۔

مقلوب اور اس کے اقسام مقلوب کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی مقلوب کل جیسے حتف و فتح دوسری مقلوب البعض۔ چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اللھم استر عوراتنا و آمن روعاتنا۔ تیسری مقلوب مستوی جیسے حریری کہتا ہے ساس ارملا اذا عرا ارع واذا لمس وساء

سجع سجع تین قسم ہے۔ پہلی متوازی جیسے یہ آیت

فیھا سرر موفوعۃ واکواب موضوعۃ[1] — اس میں تخت ہیں اونچے بچھے ہوئے اور آبخورے سامنے چنے ہوئے۔

دوسری مطرف جیسے یہ آیت۔

لا ترجون للہ وقارا وقد خلقکم اطوارا[2] — کیوں نہیں امید رکھتے اللہ سے بڑائی کی اور اسی نے بنایا تم کو طرح طرح سے

تیسری متوازن جیسے یہ آیت

ونمارق مصفوفۃ وزرابی مبثوثۃ[3] — اور قالین برابر بچھے ہوئے اور مخمل کے نہالچے جگہ جگہ پھیلے ہوئے۔

تضمین المزدوج تضمین المزدوج یہ ہے کہ کوئی شاعر یا ادیب رعایت سجع کے بعد ہم وزن اور ہم روی الفاظ استعمال کرے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وجئتک من سبا بنبا یقین[4] — اور آیا ہوں تیرے پاس سبا سے ایک خبر لے کر تحقیق

یا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ المومنون ھینون لینون

ترصیع ترصیع یہ ہے کہ الفاظ وزن میں مساوی اور اعجاز و رتبہ میں مشابہ ہوں۔ جیسے یہ آیت ہے۔

---

[1] الغاشیہ ۱۴، [2] نوح ۱۴، [3] الغاشیہ : ۱۶ [4] النمل ۲۲،

ان الابرار لفی نعیمٍ وان الفجار لفی جحیمٍ[1] — بے شک نیک لوگ بہشت میں ہیں اور بے شک گنہگار دوزخ میں ہیں۔

بعض اوقات صنعت ترصیع، صنعتِ تجنیس سے مشابہ ہوتی ہے۔ یہ ایک اعلیٰ درجے کی خوبی ہے۔

حذف حذف یہ ہے کہ فصیح اپنی گفتگو میں کسی حرف کے نہ لانے کا التزام کرے حضرت امیر المومنین علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ نے ایک فی البدیہہ خطبہ میں الف کہیں بھی استعمال نہیں فرمایا تھا۔ حریری صاحب مقامات اپنی کتاب میں اکثر یہ صفت استعمال کرتا ہے۔

اعنات اسے لزوم مالایلزم بھی کہا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ شاعر یا ادیب حرف روی یا حرف روف سے پہلے ایک ایسے مقرر حرف کا لانا اپنے ذمے واجب کرے جس کا لانا سجع کے لیے اس پر واجب نہ تھا۔ چنانچہ یہ آیت

فاما الیتیم فلا تقہر واما السائل فلا تنہر[2] — سو جو یتیم ہو اس کو مت دبا اور جو مانگتا ہو اس کو مت جھڑک

طوالت کے خوف سے ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

---

[1] الانفطار ۱۴،
[2] والضحیٰ

علم المعانی

اس باب میں ہم نو مشکل اشعار کی حقیقت بیان کرتے ہیں۔ ابوالنجم کہتا ہے ؎

قد اصبحت ام الخیار تدعی   علیّ ذنبا کلہ لم اصنع

اس میں کل رفع کے ساتھ خود ابوالنجم سے روایت کیا گیا ہے۔ کئی متقدمین کا اس بات پر اتفاق ہے۔ کل مرفوع ہو یا منصوب معنی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ مگر یہ بات صحیح نہیں اس لیے کہ رفع و نصب کے اختلاف سے معنی بھی بدل جاتا ہے۔ رفع کی حالت میں نفی عام ہوگی معنی یہ ہوگا کہ میں نے کوئی ذنب (گناہ) نہیں کیا اور یہی شاعر کا مقصود ہے۔ رہی یہ بات کہ کل مرفوع ہو، تو نفی کی عمومیت لازم آئے گی۔ یہ یہ ہے کہ ذوالیدین رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ اَقُصِرَتْ الصلوٰۃ اَم نسیتہا رسول اللہ (نماز چھوٹی ہو گئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟) تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کُلُّ ذٰلِکَ لم یکن (ان میں سے کوئی بات نہیں) اگر کل کا لفظ عام نفی کا تقاضا نہ کرتا تو حضور کا جواب صحیح نہ ہوتا حالانکہ بالکل صحیح تھا معلوم ہوا کہ یہ لفظ (کل) عموم نفی کو مفید ہے لیکن اگر منصوب ہو تو اس وقت عموم کی نفی مراد ہوگی، مگر یہ نفی وجود خاص کے منافی نہ ہوگی اس لیے کہ لم افعل کُلّہ بل فعلت بعضہ (میں نے یہ کام سارا نہیں بلکہ اس کا کچھ حصہ کیا ہے۔ معلوم ہوا ہے کہ حرکتوں کے تفاوت سے معنیٰ کا اختلاف لازم آتا ہے۔

متنبی کا شعر

متنبی کا شعر یہ ہے۔ ؎

وهب الملامة فی اللذاذة کالکری   مطرودة بسهادة وبکاء

اس میں ملامت کرنے والے سے کہا جا رہا ہے کہ بالفرض ملامت میں نیند جیسی لذت ہے مگر جب عاشق کی بیداری اور اس کے گریہ و بکا کے سبب اس سے نیند مفقود ہے تو ملامت بھی ترک کر دینی چاہیے۔ اس شعر میں اعتراض یہ پیدا ہوتا ہے کہ مطرودۃ کری

سے حال واقع ہوا ہے اور کبریٰ مذکر ہے لہٰذا حال بھی مذکر آنا چاہیے۔ مطرودا کہنا چاہیے تھا
اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ کبریٰ کے معنی کو لفظ مونث الیومہ کے ساتھ تعبیر کر کے
مطرودۃ اس سے حال واقع ہوا ہو۔

ذوالرمہ کا شعر

ذوالرمہ کہتا ہے سے

اذا لھجرا لمجبین لم یکد — رسیس الھوی من حب میت یبرح

دیہ مرثیہ کا شعر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ متوفی سے میری محبت اور تعلق کا یہ عالم ہے کہ
جدائی اس کے خیال کو میرے دل سے زائل تو کیا ہلا بھی نہیں سکی،

اس میں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جس وقت کا د اثبات کے لیے استعمال ہو تو نفی کا معنی
دیتا ہے اور جب نفی میں استعمال ہو تو اثبات کا فائدہ دیتا ہے۔ شاعر نے لم یکد یبرح
کہا تو اس سے محبت کا زائل ہو جانا لازم آیا۔ جبکہ یہ شاعر کی مراد ہی نہیں بیان کیا جاتا ہے کہ
ذوالرمہ یہ شعر پڑھ رہا تھا تو حاضرین میں سے کسی نے اس پر یہ اعتراض وارد کیا تھا۔ چنانچہ
ذوالرمہ نے شعر یوں تبدیل کر دیا سے

اذا غیرالنای المحبین لم یکد — رسیس الھوی من حب میت یبرح

ایک فاضل نے یہ واقعہ سنا تو کہنے لگا۔ ذوالرمہ کی طبع موزوں اور درست تھی مگر
اس کی فکر غلطی کر گئی، امام عبدالقاہر نحوی پہلی روایت کو صحیح سمجھ کر اعتراض کا جواب یوں دیتے
ہیں کہ لفظ کا د صرف مقاربت کا معنی دیتا ہے۔ اب وہ چیز واقع ہوتی ہے یا نہیں۔ اس
کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ لم یکد ایک چیز کی مقاربت کی نفی کے لیے آیا ہے
اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فی الواقع وہ چیز ہو بھی گئی ہو۔ اسی طرح قرآن مجید کی آیت ہے

اذا اخرج یدہ لم یکد یراھا[1]

اس سے مراد قرب رویت کی نفی ہے۔ معلوم ہوا کہ لم یکد سے یہ سمجھنا صحیح
نہیں ہے کہ وہ چیز وجود میں بھی آگئی ہے۔ رہی یہ آیت۔

وما کادوا یفعلون[2]

---

[1] النور: ۴۰

[2] البقرہ: ۷۱

یہاں ما کا دوالنفی ذبح کے یے ہے اور ذبح واقع بھی ہوا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وقوع ذبح دما کا دواسے نہیں سمجھا گیا، بلکہ وہ فذبحوھا سے سمجھا گیا ہے۔

فرزدق کا شعر

فرزدق کا شعر ہے ؎

وما مثلہ فی الناس الا مملکا ابوامہ حیٌ ابوہٗ یقاربہ

یہ شعر اُن اشعار میں سے ہے جنہیں تعقید لفظی کے یے مثال کے طور پر بیان کیا جاتا ہے جب تک اس میں کافی تقدیم وتاخیر نہ کی جائے۔ اس کا معنی سمجھ میں نہیں آسکتا فرزدق نے یہ شعر ہشام بن عبدالملک کی مدح میں کہا ہے، اس کی اصل عبارت یوں ہے۔

وما مثلہ فی الناس حی یقاربہ الا مملکا ابوامہ ابوہٗ۔ یعنی زندہ لوگوں میں میرے ممدوح جیسا کوئی شخص بھی نہیں ہے مگر وہ بادشاہ جس کی ماں کا باپ اس ممدوح کا باپ ہے یعنی وہ بادشاہ جو اس کا بھانجا ہے۔

امراء القیس کا شعر

امراء القیس کا شعر ہے ؎

ولو انما اسعیٰ لادنی معیشۃٍ کفانی ولم اطلب قلیل من المال

ولکنما اسعیٰ لمجدٍ مؤثل وقد یدرکُ المجد المؤثل امثالی

(اگر مجھے حقیقی عزت اور مرتبہ کی طلب نہ ہوتی اور معمولی گزر اوقات کی خواہش کرتا تو میرے یے تھوڑی چیز بھی کافی ہو جاتی)

(مگر میں تو حقیقی عزت اور مرتبے کے حصول کی کوشش کر رہا ہوں، اسے بالآخر میرے جیسے لوگ حاصل کر ہی لیتے ہیں۔)

ابوالعباس محمد بن یزید مبرد نے خیال ظاہر کیا ہے کہ کفانی اور لم اطلب دونوں فعل قلیل من المال پروارد ہوتے ہیں کیونکہ وہ کفانی کا فاعل اور لم اطلب کا مفعول ہے اس میں عامل کفانی ہے جو اس سے متصل نہیں ہے مگر یہ بات صحیح نہیں ہے اس یے کہ لم اطلب کسی طرح قلیل من المال کی طرف راجع نہیں ہو سکتا۔ ورنہ شعر کی صورت یوں بن جائے گی ؎

ولو انما اسعی لادنی معیشۃٍ لما کنت اطلب قلیل المال

یعنی اگر میں تھوڑی سی معاش کے لیے کوشش کرتا تو میں تھوڑا سا مال طلب نہ کرتا۔ چونکہ لو مثبت کو منفی اور منفی کو مثبت کر دیتا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ میں نے تھوڑی سی معاش کے لیے کوشش نہیں کی، اور تھوڑا سا مال طلب کیا ہے یہ تو تناقض ہوا کہ ایک چیز کو طلب بھی کیا ہے اور نہیں بھی کیا۔ نیز دوسرے شعر میں تصریح کی گئی ہے کہ میں مال کا طلب گار نہیں ہوں، عزت کا طالب ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ لم اطلب کا مسند الیہ یعنی مفعول ملک ہے نہ کہ قلیل من المال۔ اب شعر کی صورت یہ ہوگی ؎

ولو انما اسعی لادنیٰ معیشۃ کفانی قلیل من المال ولم اطلب الملک

ایک شعر کی تشریح

شعر ہے ؎

ان للعبد بیاضاً لا بیاض لہ لانت اسود فی عینی من الظلم

پہلی سفیدی سے مراد بڑھاپے کی سفیدی ہے یعنی ضعیف العمر شخص اگرچہ بظاہر سفیدی رکھتا ہے مگر اس کی یہ سفیدی دراصل اس کی تمام سیاہیوں اور تاریکیوں سے کہیں زیادہ ناپسندیدہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سفیدی اس کے چل چلاؤ کی نشانی ہے اور یہ جو کہا ہے لانہ اسود فی عینی من الظلم۔ اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ تفضیل کے لیے الوان یعنی رنگوں اور عیوب میں افعل کا صیغہ استعمال نہیں کیا جاتا جبکہ یہاں ہوا ہے اس کا بہترین جواب عروضی نے دیا ہے اور وہ یہ کہ اس جگہ صیغہ افعل التفضیل نہیں ہے بلکہ یہ سود کا مفرد ہے اور ظلم چاند کی آخری تین راتوں کو کہتے ہیں۔ گویا معنی یہ ہوئے بلاشبہ انسان بڑھاپے میں سفید ہو جاتا ہے مگر اس کی یہ سفیدی چاند کی آخری تین راتوں میں سے ایک تاریک رات ہے۔

صاحب حماسہ کا شعر

صاحب حماسہ کا شعر ہے ؎

لکن قومی وان کانوا ذوی عددٍ لیسوا من الشر فی شیء وان ھانا

علمائے نحو کا کہنا ہے کہ وان کانوا اور وان ھانا میں واؤ حالیہ ہے۔ اب اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ان ماضی پر داخل ہو تو اسے مستقبل میں تبدیل کر دیتا ہے اور مستقبل حال واقع ہوا نہیں کرتا، لہٰذا معلوم ہوا کہ نحویوں کا یہ خیال غلط ہے۔ دونوں جگہ

واؤ عاطفہ ہے اور اس جملہ شرطیہ کا عطف دوسرے جملہ پر ہے۔ اب شعر کی تقدیر عبارت یوں ہو گی۔

لکن قومی ان لم یکونوا ذوی عدد ۔۔۔ وان کانوا ذوی عدد لیسوا من الشر

ان لم یکونوا ذوی عدد کو حذف کر دیا گیا اس لیے کہ وہ زیادہ ہونے کی حالت میں نہیں لڑ سکتے تو کم ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ نہیں لڑ سکیں گے لہٰذا پہلے دونوں جملے شرطیہ ہیں اور لیسوا من الشر جزائیہ ہے جو دونوں شرطوں کا جواب ہے دونوں شرطیہ اور جزا مل کر محل رفع میں ہیں۔ کیونکہ وہ لکن کی خبر ہے اور یہی بات ذان ھانا کی واؤ میں ہے اس کی تقدیر عبارت اس طرح ہو گی ؎

الشر ان لم یمن وان ھانا فلیسوا فی شی منہ

متنبی کا شعر

متنبی کا شعر ہے ؎

احاد ام سداس فی احاد ۔۔۔ لییلتنا المنوطۃ بالتناد

احاد واحد کے معنی میں اور سداس بمعنی ستہ ہے۔ گویا باعتبار لغت دونوں میں ضعف ہے۔ سداس فی آحاد اس سے حساب کی ضرب مقصود نہیں بلکہ ظرفیت مراد ہے ایک مظروف اور چھ ظرف مل کر سات ہوتے ہیں جو ہفتہ کے دنوں کی تعداد ہے اب چونکہ زمانہ ہفتوں سے مرکب ہے اور ہفتہ کے دن سات ہوتے ہیں لہٰذا ایک اعتبار سے کل زمانے کو سات میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ اب قیامت تک کا زمانہ سات دنوں پر منقسم ہے تناد کے معنی روز قیامت ہے۔ لییلۃ کی تصغیر تعظیم کی خاطر ہے نہ کہ تحقیر کے لیے جیسے کہ لبید کے اس شعر میں تصغیر تعظیم کے لیے آئی ہے ؎

وکل اناس سوف تدخل بینھم ۔۔۔ دویہیۃ تصغر منھا الانامل

دویہیہ سے مراد موت ہے۔ شعر کے مفرد الفاظ معلوم ہو گئے تو اس کے معنی یہ ہوئے ہماری وہ ایک رات ایسی طویل ہے گویا قیامت تک کا سارا زمانہ اس میں آ گیا ہے۔ اس شعر کے معنی و مفہوم میں جو کچھ کہا گیا ہے یہ اس کا خلاصہ ہے۔

متنبّی کا شعر | متنبّی کا شعر ہے

وقعت فی جماجم الابطال   ولہ فی جماجم المال ضرب

معنیٰ یہ ہے کہ ممدوح ایسا فیاض اور سخی ہے کہ اپنا مال تقسیم کر دیتا ہے جب اپنا ختم کر بیٹھتا ہے تو دشمنوں کی کھوپڑیاں تلوار سے اڑا کر ان کا مال لے آتا ہے اور وہ لوگوں میں بانٹنا شروع کر دیتا ہے۔ اس اعتبار سے اپنے مال کی کھوپڑیوں میں تلوار چلانا دراصل بہادروں کی کھوپڑیوں میں تلوار چلانا ہے، کیونکہ اپنا مال ختم ہو جاتا ہے تو پھر مال اس طرح حاصل کر کے بھی تقسیم کرتا ہے۔

علم منطق

منطق کیا ہے واضح رہے کہ چیزوں کا علم دو قسم کا ہے۔ تصور اور تصدیق، تصور یہ ہے کہ مطلقاً ذہن میں کسی چیز کا علم آئے اس کے ساتھ مزید کوئی حکم نہ ہو نہ نفی کا نہ اثبات کا۔ اس کے برعکس تصدیق یہ ہے کہ ایک چیز سے دوسری چیز کی نفی یا اثبات کی خبر دی جائے۔ علم کی دو قسمیں ہوئیں تو جہل کی بھی دو قسمیں ہوں گی، مجہولات کا علم کبھی غلط ہوتا ہے اور کبھی صحیح، اس لیے کہ انسانی فکر سے غلطی اور خطا بھی ممکن ہے ورنہ عقلا کے درمیان کبھی اختلاف واقع نہ ہوتا، اور نہ کبھی کوئی مفکر ایک نظریے کو چھوڑ کر دوسرا نظریہ اپناتا۔ یہ بات طے ہو گئی تو ایک ایسے علم کی ضرورت کھل کر سامنے آ جاتی ہے جو نامعلوم چیزوں کو معلوم کرنے میں عقل کو غلطی سے بچائے۔ یہ علم منطق ہے چونکہ یہ بات مسلم ہے کہ ابدی سعادت علم و عمل سے وابستہ ہے اور عمل اس وقت تک ممکن نہیں جب تک صحیح علم حاصل نہ ہو۔ اب صحیح علم حاصل کرنے یا علم کو غلطی سے بچانے کے لیے منطق کی ضرورت ہے۔ اس سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ منطق کس مرتبے اور شان کا علم ہے اور اس کی کیا اہمیت ہے۔

لفظ کی معنی پر دلالت لفظ کی اپنے معنی پر دلالت تین قسم ہے۔ پہلی دلالت مطابقی اور وہ یہ ہے کہ لفظ اپنے پورے موضوع لہ معنی پر دلالت کرے جیسے لفظ انسان، آسمان اور زمین۔ پورے طور پر اپنے معنی پر دلالت کر رہے ہیں۔ دوسری دلالت تضمنی وہ یہ ہے کہ لفظ اپنے موضوع لہ معنی کے ایک جزو پر دلالت کرے جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان پر اس لیے کہ جب انسان اپنے معنی حیوان ناطق پر دلالت کرتا ہے تو وہ اس کے کسی ایک جزو مثلاً حیوان یا ناطق پر بھی دلالت کر سکتا ہے تیسری دلالت التزامی۔ وہ یہ ہے کہ لفظ اپنے موضوع لہ کے خارج اس کے لازم پر

دلالت کرے جیسے لفظ چھت کی دیوار پر دلالت کیونکہ دیوار کا چھت کا لازم ہے گو دیوار چھت کا جزو نہیں ہے۔

عرضی اور ذاتی میں فرق

جاننا چاہیے کہ موصوف کی ہر صفت یا تو موصوف کی حقیقت سے الگ (خارج) ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر یہ صفت اس کی حقیقت سے الگ ہے تو عرضی ہے اور اگر الگ نہیں ہے تو پھر وہ صفت یا تو حقیقت موصوف کے اجزا کا کوئی جزو ہوگی یا نہ۔ اگر جزو ہے تو وہ صفت اس موصوف کی ذاتی ہے جیسے حیوان یا ناطق۔ انسان کے لیے ذاتی صفات ہیں، اور اگر وہ جزو نہیں ہے اور خارج بھی نہیں ہے تو وہ صفت ما ھُوَ کے سوال کا جواب ہے۔ رہی یہ بات کہ اسے صفت ذاتی کہہ سکتے ہیں یا نہیں اس میں لفظی اختلاف ہے۔

قضیہ وجودی کی نقیض

یہاں شبہ یہ ہے کہ فی الحقیقت قضیہ وجودی کا کوئی وجود بھی ہے یا نہیں۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ واقع میں قضیۂ وجودی کا وجود ہے تو اس کی نقیض میں کوئی اعتراض نہیں۔

جو محمول موضوع کے لیے ثابت کیا جاتا ہے یا وہ موضوع سے ممکن الزوال ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر ممکن الزوال ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا دائم الثبوت ہوتا ہے یا نہیں ہوتا۔ یہ مجموعی طور پر تین قسمیں بنتی ہیں۔ پہلی یہ کہ محمول موضوع کے لیے واجب الثبوت ہو، دوسری یہ کہ دائم الثبوت ہو، تیسری یہ کہ نہ واجب الثبوت ہو نہ دائم الثبوت۔ یہ معلوم ہو گیا تو جاننا چاہیے کہ بعض اوقات قضیۂ وجودی کی تشریح اس طرح کرتے ہیں کہ قضیہ وجودی وہ قضیہ ہے جس کا محمول موضوع کے لیے نہ دائم الثبوت ہو اور نہ واجب الثبوت ہو، اس تشریح کی روشنی میں صرف تیسری قسم قضیہ وجودی کے تحت رہے گی۔ بعض دفعہ اس کی تعبیر یوں کی جاتی ہے کہ قضیہ وجودی وہ ہے جس کا محمول موضوع کے لیے واجب الثبوت نہ ہو اس تعبیر کے مطابق دوسری اور تیسری قسم قضیۂ وجودی کے تحت آجائیں گی۔

پہلی تشریح کے مطابق موجبہ وجودی کی نقیض کے چار اجزا ہوں گے ان میں سے دو موافق اور دو مخالف، پہلا موافق وہ ہے جس کا محمول موضوع کے لیے واجب الثبوت ہو

دوسرا موافق وہ ہے جس کا محمول موضوع کے لیے واجب نہ ہو دائم ہو، مخالفوں میں سے پہلا وہ ہے جس کا محمول موضوع کے لیے ناممکن ہو دوسرا وہ جس کا محمول موضوع کے لیے دائم العدم ہو مگر ممتنع نہ ہو۔

دوسری تعبیر کے مطابق موجبہ وجودی کی نقیض کے اجزا تین ہوں گے۔ دو مخالف اور ایک موافق پہلا مخالف یہ کہ محمول موضوع کے لیے واجب العدم ہو، دوسرا مخالف وہ ہے جس کا محمول موضوع کے لیے دائم العدم ہو، اور موافق وہ ہے جس کا محمول موضوع کے لیے واجب الثبوت ہو وہ قضیہ جس کا محمول دائم الثبوت ہو۔ اس کی نقیض میں داخل نہیں ہو سکتا اس لیے کہ جب وہ خود موجبہ وجودی میں داخل ہوا تو وہ اس کی نقیض کیونکر بن سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ پہلی تفسیر کے مطابق وجودی کی نقیض کے جز موافق اور مخالف دونوں میں دوام کو پیش نظر رکھنا چاہیے اور دوسری تفسیر کے مطابق صرف اس کی جز مخالف میں دوام کا لحاظ رکھنا چاہیے۔

عکس کی تعریف

بوعلی سینا اپنی ہر کتاب میں عکس کی تعریف اس طرح کرتے ہیں۔

العکس ھو ان یصیر الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً مع بقاء السلب والایجاب بحالہ والصدق والکذب بحالہ

عکس یہ ہے کہ موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع بنا دیا جائے جبکہ اس کا سلب اور ایجاب یا صدق وکذب بدستور اپنے حال پر رہے۔

اندازہ یہ ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے اس لیے کہ قضیہ دو قسم ہے۔ حملیہ، شرطیہ قضیے دو قسم ہوئے تو ان کے عکس بھی دو قسم پر ہوں گے۔ ایک تو قضیہ حملیہ کا عکس ہے یعنی اس کے محمول کو موضوع اور اس کے موضوع کو محمول کر دیں۔ دوسرا قضیۂ شرطیہ کا عکس ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کے مقدم کو تالی اور تالی کو مقدم بنا دیا جائے۔ اس روشنی میں دیکھیں تو نظر آتا ہے کہ بوعلی سینا نے عکس کی جو تعریف کی ہے وہ شرطیہ قضیوں کو شامل نہیں ہے لہٰذا یہ تعریف صحیح نہیں ہے۔ صحیح تعریف یہ ہے العکس ھو ان یصیر المحکوم علیہ محکوماً بہ والمحکوم بہ محکوماً علیہ مع بقاء السلب والایجاب بحالہ والصدق والکذب بحالہ

عکس یہ ہے کہ محکوم علیہ کو محکوم بہ اور محکوم بہ کو محکوم علیہ کر دیا جائے، جبکہ سلب وایجاب اور صدق وکذب بدستور اپنے حال پر رہیں ۔اب یہ تعریف قضیہ شرطیہ کے عکس کو بھی شامل ہو گئی ہے۔

شکل ثانی کی تحقیق جب باہم متشابہ چیزیں ثبوتی اور سلبی میں مشترک ہیں تو جائز ہوا کہ باہم متبائن چیزیں بھی سلبی اور ثبوتی اوصاف میں مشترک ہوں، مثلاً انسان وغیرہ کہ وہ حیوانات، اور دوسری جنسوں کے سلب میں مشترک ہیں، یہ بات معلوم ہو گئی تو پتہ چلا کے اوصاف کے اشتراک کی بنا پر موصوفوں کے تبائن یا توافق پر استدلال قائم نہیں کر سکیں گے۔ ثابت ہوا کہ دو قضیئے موجب یا دو قضیئے سالبے شکل ثانی میں نتیجہ خیز نہ ہوں گے اگر دو چیزیں کسی ثبوتی یا سلبی وصف میں باہم متبائن ہوں، تو یہ وصف دو حال سے خالی نہ ہو گا یا تو یہ وصف موصوف کو لازم ہو گا یا نہ ہو گا۔ اگر لازم نہیں ہے تو ان دو چیزوں کے درمیان کوئی تبائن نہ ہو گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ایک وقت میں ایک صفت سے موصوف ہو اور دوسرے وقت میں اس صفت سے موصوف نہ ہو، جب عوارض کے اختلاف سے معروض میں تغائر لازم نہیں آتا تو یہاں معروض میں اختلاف کس طرح لازم آ سکتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ ممکنتین خاصتین اور مطلقتین عامتین اور وجودیتین اور ممکنہ وجودیہ اور وقتیہ اور منتشرہ سے قیاس نہیں ہو سکتا۔ مطلقتین عامتین سے قیاس اس لیے منعقد نہیں ہوتا کہ مطلقہ عامہ وجودی ہونے کا احتمال رکھتا ہے اس لیے کہ وہ منعقد ہو سکتا ہے اور اگر ایک صفت ایک چیز کو لازم ہے جبکہ وہ صفت دوسری چیز کو لازم نہیں ہے تو وہ چیزیں باہم متبائن ہوں گی۔ کیونکہ اگر وہ متبائن نہ ہوتیں تو جیسے وہ صفت ایک چیز کو لازم ہے دوسری چیز کو بھی لازم ہوتی۔ چونکہ ایسا نہیں ہے لہٰذا دونوں کے مابین تبائن ہوا۔

اس سے معلوم ہوا کہ دو مطلقہ عرفی اور دو ضروری، اور عرفی و ضروری سے قیاس منعقد نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک مقدمہ ضروری ہو اور دوسرا مقدمہ خواہ جیسی کیفیت پر مشتمل ہو مگر ضروری کے مخالف ہو تو نتیجہ ضروری نکلے گا۔ خیال رہے کہ اگر ایک مقدمہ ضروری ہو اور دوسرا ممکن ہو تو دونوں مقدموں کا موجبہ یا سالبہ ہونا جائز ہو گا، کیونکہ وہ دونوں ظاہر ہیں

باہم موافق ہوں گے مگر حقیقت میں ایک دوسرے کے مخالف ہوں گے۔ اور جب حقیقت میں مخالف ہوئے گو بظاہر موافق ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اگر شکل ثانی کو اس طرح سمجھا جائے گا تو اس شکل کے تمام اعتراضات سے چھٹکارا مل جائے گا اس لیے کہ یہ علم منطق کا بڑا معرکۃ الآرا مسئلہ ہے۔

سوال:۔ مقول فی جواب ماھو اور داخل فی جواب ماھو کے درمیان کیا فرق ہے؟

جواب:۔ اگر کسی چیز کی حقیقت سے متعلق سوال کیا جائے تو اس کا جواب اس چیز کی تمام ذاتیات کے ذکر کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا۔ ان تمام ذاتیات کا نام مقول فی جواب ماھو ہے اور ان ذاتیات میں سے الگ الگ ذاتی کا نام داخل فی جواب ماھو ہے۔

وہ نوع جس کو فصل اور جنس کی ضرورت ہے یا وہ جسے نہیں ہے

نوع کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے۔ پہلی وہ کہ لفظ ماھو سے ذاتی صفات میں باہم مختلف ہونے والی چیزوں کی نسبت سوال کیا جائے تو جواب میں واقع ہو۔ مثلاً بسیطات مفردہ مثلاً نقطہ اور وحدت اس کی نوع کو جنس اور فصل کی ضرورت نہیں ہوتی اس لیے کہ اگر اسے ان کی ضرورت ہو تو پھر وہ نوع حقیقت ہو، اور اس جنس و فصل کی جنس و فصل اور ہو۔ اس طرح بے شمار اجناس اور فصول کا وجود لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اس قسم کی نوع کو جنس و فصل کی ضرورت نہیں ہے۔ دوسری نوع یہ ہے کہ لفظ ماھو سے مختلف چیزوں کے بارے میں سوال کیا جائے تو جواب میں واقع ہو، جیسے حیوان کہ انسان کی نسبت نوع ہے جب یہ نوع جنس کے تحت ہے تو اس کی کوئی فصل بھی ضرور ہونی چاہیے ورنہ دوسرے انواع سے اس کا امتیاز کیسے ہوگا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اس قسم کی نوع کو جنس و فصل کی ضرورت ہے۔

کیا نوع حقیقی اضافی بن سکتی ہے

نوع حقیقی اضافی نہیں بن سکتی اس لیے کہ تمام بسائط نوع حقیقی ہیں، ان کا نوع اضافی ہونا محال ہے اور ایسا ہی نوع اضافی بھی اس قسم کے ہیں کہ وہ نوع حقیقی

نہیں ہو سکتے، مثلاً حیوان جب ہر ایک دوسرے کے بغیر پایا جاتا ہے تو لازم آیا کہ ان میں عموم وخصوص کی نسبت نہ ہو، البتہ نوع الانواع اضافی کی ایک قسم ہے جسے دو طرح سے لیا جاتا ہے۔ ایک یہ کہ ھو مقول علی کثیرین مختلفین فی جواب ماھو۔ اس اعتبار سے یہ نوع حقیقی ہے۔ دوسرا یہ کہ ھو ما یقال علیہ وعلی غیرہ الجنس فی جواب ماھو قولا اولیا۔ اس اعتبار سے یہ نوع اضافی ہے یہ دونوں اعتبار جمع کیے جائیں تو اسے نوع الانواع کہا جاتا ہے۔ پس نوع الانواع اضافی کی ایک قسم ہے گو نوع حقیقی اس کی نوع ہے اور یہ علم منطق کا ایک خاص راز ہے۔

علم الطبیعیات

جسم کی حرکت ذاتی نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ حرکت کرنے والا جسم کسی خاص طرف حرکت کرے گا یا خاص طرف حرکت نہیں کرے گا۔ اگر وہ ایک معین سمت کی طرف جا رہا ہے تو ظاہر ہے کہ وہاں پہنچ کر وہ رک جائے گا جب وہ رک گیا تو اس کی حرکت ذاتی نہ ہوئی اس لیے کہ اگر اس کی حرکت ذاتی ہوتی تو وہ رک نہ جاتی بلکہ جاری رہتی۔ اور اگر حرکت کرنے والا جسم کسی مخصوص جانب حرکت نہیں کر رہا تو ایسی حرکت سرے سے محال ہے اس لیے کہ کسی خاص طرف حرکت نہ کرنا خلاف عقل اور لغویات ہے۔

فلسفیانہ طور پر اثبات صانع

یہ بات ثابت ہو گئی کہ اجسام کی حرکت ذاتی نہیں ہے تو لازم ہے کہ کوئی اس حرکت کو پیدا کرنے والا ہو اب وہ حرکت پیدا کرنے والا (محرک) اگر خود بھی متحرک (حرکت شدہ) ہے تو اس کا محرک ہونا چاہیے۔ اس طرح تسلسل لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ معلوم ہوا کہ متحرک اجسام کا محرک خود متحرک نہیں ہے، اب جو محرک خود متحرک نہ ہو وہ لازماً جسم ہوگا نہ جسمانی ثابت ہوا کہ اجسام کا محرک نہ جسم ہے نہ جسمانی نیز وہ محرک اعلیٰ درجے کا حکیم اور علیم ہے اس لیے کہ اس کی تمام تحریکات (تخلیقات) ایسی کامل اور قرین عقل ہیں کہ اس سے بڑھ کر کامل اور مکمل کا تصور ہی نہیں ہو سکتا۔ آپ نے دیکھا نہیں کہ فلک اعظم کی حرکت منطقۃ البروج سے واسطہ رکھتی ہے اور آفتاب کی رفتار منطقۃ البروج پر ہے۔ اسی طرح معدل النہار کی سطح سے آفتاب کے ذریعے سال کے موسم ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اور اسی اعتدال کے سبب نمو قوت اور کمال کا اظہار ہوتا ہے۔ اسی طرح مختلف عناصر کے امتزاج سے حیوانی اور انسانی افراد وجود پذیر ہوتے ہیں، اس امتزاج اور ترکیب کی حقیقتوں کے ادراک سے عقل عاجز ہیں۔

ثابت ہوا کہ دنیا کے تمام اجسام (اشیا) کا مدبر (خالق) نہ جسم ہے نہ جسمانی وہ بڑی حکمت اور قدرت والا ہے۔

طبیعت کیا چیز ہے

اس میں کوئی شک نہیں کہ فلاسفہ کے نزدیک تمام اجسام کا محرک حقیقی اللہ تعالیٰ ہے، مگر ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ ہر جسم میں ایسی قوت پیدا کی ہے جو اس جسم کی تحریک (حرکت) کا اصل مبداء ہے۔ اب جسمانی قوتیں دو قسم کی ہیں۔ ایک وہ جسے شعور اور ادراک ہے۔ دوسری وہ جسے شعور اور ادراک نہیں ہے، یہ دونوں قسمیں پھر دو قسم کی ہیں۔ ایک وہ قوت جس کے افعال مختلف ہوں۔ دوسری وہ جس کے افعال مختلف نہ ہوں۔ اس تقسیم کے مطابق جسمانی قوتیں چار قسم کی ہوئیں، ایک وہ قوت جسے اپنا اور اپنے افعال کا علم ہو اور وہ افعال مختلف ہوں۔ اس کا نام نفس حیوانی ہے دوسری یہ کہ اسے اپنا اور اپنے افعال کا علم ہو، مگر افعال مختلف نہ ہوں، اسے نفس فلکی کہا جاتا ہے۔ تیسری یہ کہ اسے نہ اپنا علم ہو نہ اپنے افعال کا اور افعال مختلف ہوں، یہ نفس نباتی کہلاتی ہے۔ چوتھی یہ کہ اسے نہ اپنا علم ہو، نہ اپنے افعال کا اور افعال بھی مختلف نہ ہوں اسے طبیعت کہتے ہیں مثلاً خاک کی طبیعت یہ ہے کہ وہ اپنی جگہ پر نہ ہو تو نیچے آنے کے لیے زور لگاتی ہے۔ اسی طرح آگ کی طبیعت یہ ہے کہ اگر اپنی جگہ پر نہ ہو تو اوپر جانے کی کوشش کرتی ہے یہ ہے فلاسفہ کے نزدیک طبیعت کی حقیقت۔

خلا کی حقیقت

خلا کچھ نہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک خالی جگہ فرض کریں اور اس میں چلنا چاہیں تو پانی میں چلنے کی بہ نسبت خالی جگہ میں چلنا زیادہ آسانی اور تیز روی کا سبب ہوگا۔ اس لیے کہ پانی میں چلنے والے کو لازماً خرق اتصال یعنی سامنے سے پانی ہٹانے کی زحمت گوارا کرنا پڑے گی۔ پانی کی موجودگی رکاوٹ کرے گی اور رفتار لازماً سست ہو جائے گی۔ خالی جگہ میں چونکہ رکاوٹ کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ اس لیے وہاں رفتار نسبتاً تیز ہوگی اور خالی جگہ میں چلنے کے وقت کو پانی میں چلنے کے ساتھ کوئی نسبت ہوگی۔ اب اگر ہم پانی کو ایسا پتلا فرض کریں، جس کی رقت کو پانی کے ساتھ وہ نسبت ہو جو خالی جگہ میں رفتار کے وقت کو پانی میں چلنے کے ساتھ حاصل ہے تو

لازم آئے گا کہ رقیق دپتلے) پانی میں چلنے کا وقت مقدار میں خالی جگہ میں چلنے کے وقت کے برابر ہو اس سے لازم آتا ہے کہ رکاوٹ والی چیزوں کے باوجود رفتار بغیر رکاوٹ والی چیزوں کے حائل ہونے کی رفتار کے برابر ہو اور یہ محال ہے لہٰذا خلا بھی محال ہے۔

ابعاد متناہی ہیں ابعاد کے متناہی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم ایک غیر متناہی خط فرض کریں، اور ایک کرہ بھی ایسا فرض کریں جس کے مرکز سے اس غیر متناہی خط کے برابر ایک خط باہر نکلے۔ جب وہ کرہ سامنے سے اس خط کی جانب حرکت کرے گا تو ضرور اس خط کو توڑے گا اب چونکہ یہ پہلی دفعہ توڑتا ہے اس لیے ضرور معین نقطہ کے ساتھ ہوگی۔ مگر جب ایک اور خط اس کے اوپر کے نقطہ سے مرکز پر لائیں گے تو اس سے ایک زاویہ پیدا ہوگا جو اس خط کے برابر ہوگا اور یہ خط خط غیر متناہی کے برابر ہوگا معلوم ہوا کہ زاویے سے بڑے زاویہ کی طرف انتقال ممکن نہیں مگر زاویہ خورد سے ممکن ہے۔ چونکہ ہر زاویہ سے چھوٹا زاویہ ممکن ہے۔ اس سے لازم آیا کہ ایسا کوئی نقطہ نہ ہو جس کا پہلا نقطہ مرکز ہو بنے۔ چونکہ یہ محال ہے لہٰذا خط غیر متناہی بھی محال ہے۔ یہ دلیل اگرچہ کافی مشہور ہے مگر جس انداز سے ہم نے بیان کی ہے اس طرح کسی اور نے نہیں کی۔

انطباع اور شعاع واضح ہو کہ بعض لوگوں کا نظریہ یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم دیکھتے ہیں ان کی صورتیں آنکھ میں منعکس ہو جاتی ہیں، اس لیے وہ چیزیں ہمیں نظر آتی ہیں، مگر فلاسفہ کا یہی مسلک ہے مگر ہمارے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ آنکھ اس قدر چھوٹی ہوتی ہے کہ یہ ممکن ہی نہیں کہ اس سے اس قدر زیادہ شعاع نکلے جو نصف دنیا کا احاطہ کرے یا نصف دنیا کی صورت آنکھ کے پردے میں جاگزیں ہو جائے یا آنکھ کو ایسی قوت حاصل ہو جائے جو تمام افلاک اور ہوا اپنی اصلی طبیعت سے پھیر دے جیسا کہ بعض حضرات نے خیال ظاہر کیا ہے۔ اسی ایک ہی دلیل سے یہ تمام مذہب ختم ہو جاتے ہیں۔ حیرت ہے کہ اس قدر گہری نظر کے باوجود اگلے فلاسفہ نے یہ نظریات کس طرح اختیار کر لیے۔

سوال: کیا یہ ممکن ہے کہ آگ کسی حرکت دینے والی چیز کے بغیر عالم دنیا کے مرکز میں

ٹھہر جائے یا بلندی کی طرف نہ بڑھے۔

جواب: ایک صورت میں جائز ہے۔ اور وہ یہ کہ ہم فرض کر لیں کہ دنیا کے مرکز سے زمین اٹھ گئی ہے اور آگ کا شعلہ مرکز جہاں میں زمین کی بجائے قائم ہے۔ اس وقت دو صورتیں ہوں گی وہ شعلہ ایک طرف حرکت کرے تو یہ ناممکن ہے کیونکہ اس سے غیر ضروری ترجیح لازم آتی ہے۔ وہ شعلہ ہر طرف حرکت کرے تو یہ بھی محال ہے کیونکہ شعلہ ہر طرف پھیل گیا تو لازم ہے کہ درمیان میں خلا واقع ہو اور خلا محال ہے جب دونوں طرح حرکت باطل ہے تو معلوم ہوا کہ اس آگ کا اپنے مرکز سے حرکت کرنا محال ہے۔

سوال: موسم گرما میں بارش کے قطرے تعداد میں تھوڑے مگر موٹے موٹے ہوتے ہیں نیز تیزی سے گرتے ہیں جبکہ موسم سرما میں بارش کے قطرے چھوٹے چھوٹے تعداد میں زیادہ اور نسبتاً تیزی سے نہیں گرتے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: موسم گرما میں جو ہوا زمین کو محیط ہوتی ہے، وہ گرم ہوتی ہے، گرم ہوا کی وجہ سے سردی اوپر سے ابر کے اندر گھس کر بند ہو جاتی ہے اور وہ سردی قوی ہو کر بخارات کو جلدی میں پانی کر کے بڑے بڑے قطرے بنا دیتی ہے چونکہ گرم ہوا نہایت اور لطیف اور زود اثر ہوتی ہے اس لیے قطرے تیزی سے گرتے ہیں۔ موسم سرما میں بخارات کے اسباب زیادہ ہوتے ہیں اس لیے قطرے تعداد میں زیادہ ہوتے ہیں چونکہ سردیوں میں ہوا گرم نہیں ہوتی اس لیے سردی ابر کے اوپر سے اندر گھس کر بخارات کو بڑے قطروں میں تبدیل نہیں کرتی نیز قطرے ہوا کے صاف اور زود اثر نہ ہونے کی وجہ سے سست رفتار ہوتے ہیں۔

علم التعبیر

مدرکہ قوتیں انسان میں ادراک کرنے والی قوتیں دو قسم کی ہیں۔ مدرک کلیات اور مدرک جزئیات۔ مدرک کلیات عقل ہے اور مدرک جزئیات حواس ظاہری اور حواس باطنی ہیں۔ حواس ظاہری یہ پانچ ہیں، سننا، دیکھنا، سونگھنا، چکھنا اور چھونا، حواس باطنی بھی پانچ ہیں۔ پہلی حس مشترک ان میں وہ تمام چیزیں جمع ہو جاتی ہیں جن کو حواس ظاہرہ محسوس کرتے ہیں۔ اس حس کے وجود پر چار دلائل ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ ہم بارش کے قطرات کو خط اور تار کی طرح دیکھتے ہیں حالانکہ وہ ایسے نہیں ہیں اور جو چیز خارج میں موجود نہ ہو بصر اس کا ادراک نہیں کر سکتی، معلوم ہوا کہ جو قوت قطرہ کو خط سمجھ رہی ہے وہ قوت باصرہ نہیں کوئی اور قوت ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ہم آدمی کی آواز سے اس کی شکل معلوم کر لیتے ہیں اب جو قوت مسموعات (سنی جانے والی اور مبصرات (دیکھی جانے والی) پر حکم لگائے ظاہر ہے وہ دونوں کی مدرک ہو گی جبکہ قوت باصرہ صرف مبصرات اور قوت سامعہ صرف مسموعات کا ادراک کر سکتی ہے اپنے علاوہ دوسری قوت کا ان میں سے کوئی قوت ادراک نہیں کر سکتی لہٰذا ضروری قرار پایا کہ ان قوتوں کے علاوہ کوئی تیسری قوت ہو جو مسموعات اور مبصرات دونوں کا ادراک کرتی ہو اور وہی حس مشترک ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ جب انسان کوئی بات سنتا ہے تو پہلا حرف سننے تک دوسرا حرف وجود میں نہیں آیا ہوتا اور جب دوسرا حرف وجود میں آتا ہے اور اسے وہ سن لیتا ہے تو پہلا حرف قوت سامعہ میں نہیں رہتا وہ نکل جاتا ہے۔ اس حرف کی سماعت باقی نہیں رہتی اس لیے کہ سمع موجود کے سوا کسی چیز کا ادراک نہیں کر سکتی۔ پس اگر قوت نہ ہوتی جس میں محسوسات کی صورتیں محفوظ ہوتی ہیں تو ان محسوسات کے نہ ہونے یا موجود نہ رہنے کے سبب چاہیے تھا کہ کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی۔ اس پر لازم آتا کہ جس شخص کو ایک دفعہ دیکھا ہو، دوسری دفعہ دیکھنے سے اسے

نہ پہچانا جاتا۔ اس لیے کہ پہچاننا تو یہ ہے کہ انسان یہ معلوم کرے کہ میں جو کچھ دیکھ رہا ہوں یہ وہ ہے جسے میں نے پہلے دیکھا تھا اور جس کی صورت میرے خیال میں موجود اور حاضر ہے۔ معلوم ہوا اس شخص کی دیکھی ہوئی صورت کسی اور قوت میں موجود ہے اور وہی حس مشترک ہے۔

حسِ خیال دوسری قوت حسِ خیال ہے۔ یہ وہ قوت ہے جو صورتوں کی حفاظت کرتی ہے یہ اس قوت کے علاوہ جو صرف صورتوں اور شکلوں کی حفاظت کرتی ہے جو قوت محسوسات کی صورتوں کی حفاظت کرے۔ اس کا نام ہم نے حس مشترک رکھا تو جو قوت صرف صورتوں کی حفاظت کرے اسے ہم حسِ خیال کا نام دیتے ہیں۔ مثلاً مصور ایسی صورتیں دیکھتا ہے جن کا وجود خارج میں موجود نہیں اب بصر ان کا ادراک نہیں کر سکتی۔ ظاہر ہے کہ ان کی مدرک کوئی اور قوت ہے اور وہی حس خیال ہے۔

قوت متخیلہ اس قوت کا کام یہ ہے کہ جو صورتیں خزانۂ خیال میں محفوظ ہیں۔ ان میں تصرف کر کے عجیب و غریب صورتیں بنا دیتی ہیں مثلاً خیال میں ایک ایسے جانور کا آنا جس کا نصف آدمی کا اور نصف پرندہ کا ہو، اسی قوت کے کرشمے ہیں۔

قوت واہمہ چوتھی قوت واہمہ ہے۔ اس کا کام غیر محسوس چیزوں کا ادراک کرنا ہے۔

قوت حافظہ یہ قوت وہم اور خیال حس مشترک کا خزانہ ہے۔

خواب کی حقیقت خیال رہے کہ روح حواس مدرکہ کی سواری ہے یہ روح ایک قسم کا بخار ہے جو لطیف غذاؤں سے الگ ہو کر رگوں اور پٹھوں میں پھیل جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے اعضا کو حس و حرکت کی قوت اور طاقت نصیب ہوتی ہے۔ رہی یہ بات کہ حواس کی سواری روح ہے اعضا نہیں ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی پٹھے میں سدہ پڑ جائے تو عضو کے اس حصے میں حس و حرکت ختم ہو جاتی ہے۔ جبکہ جس طرف سدہ نہیں ہوتا۔ حس و حرکت بدستور جاری رہتی ہے اور اس بات کی وضاحت کی تو چنداں ضرورت نہیں ہے، کہ سدہ روح کو جسم کے اس حصے میں جانے سے روک دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ

روح ہی کی بدولت اعضا میں حس و حرکت پیدا ہوتی ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ جب تک روح بدن کے باہر تک رہتی ہے حواس کام کرتے رہتے ہیں اور اسی کو بیداری کہتے ہیں اور جب روح جسم کے باہر تک نہ آئے اندر رہے تو ظاہری حواس بیکار ہو جاتے ہیں۔ اسی کا نام نیند ہے۔ اس کے اندر رہنے کے دو سبب ہیں یا تو روح کم ہو جاتی ہے یا اس کے چلنے پھرنے کے راستے بند ہو جاتے ہیں۔ اس کا کم ہونا اس طرح ہے کہ حواس کام کرنے کی وجہ سے تھک جاتے ہوں۔ اس وقت روح سستانے لگتی ہے اور طبیعت کو غذا کی تحلیل میں مشغول ہونا پڑ جاتا ہے۔ تاکہ روح کو لطیف غذا کی مدد پہنچے اور اس کے راستے اس طرح بند ہوتے ہیں کہ مثلاً شراب پینے سے شراب کے بخارات معدہ سے دماغ کی طرف جا کر اعصاب پر گرتے ہیں جس سے روح کے راستے پر ہو کر بند ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ روح آسانی سے اپنے راستوں سے گزر نہیں پاتی اور بعض اوقات کھانے سے بھی نیند آ جاتی ہے۔ یہ اس لیے کہ بخارات دماغ پر چڑھ کر اعصاب پر گرتے ہیں مگر یہ اثر شراب میں زیادہ ہے اس لیے کہ شراب بہت لطیف ہوتی ہے۔ اسی بنا پر اس کے بخارات بہت تیزی سے دماغ کی طرف چڑھتے اور پھر روح کے راستوں میں حائل ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ اسی وجہ سے نیند کا غلبہ زیادہ ہوتا ہے۔

خواب دیکھنے کی حقیقت

خواب دیکھنے کی حقیقت کیا ہے۔ یہ بات تین مقدمات پر موقوف ہے۔

مقدمہ اوّل: ہم بیان کر چکے ہیں کہ محسوسات کی صورت حس مشترک میں نقش ہو جاتی ہے اور وہ منقوش صورت آنکھوں کے سامنے آ جاتی ہے۔

مقدمہ دوم: نفس انسانی میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ فرشتوں سے ملاقات کرے اور اس ذریعے سے وہ غائب چیزوں پر مطلع ہو جائے۔

مقدمہ سوم: نفس جس کلی بات کا ادراک کرتا ہے قوت متخیلہ اسے بیان کرنے کے لیے ایک صورت تجویز کر لیتی ہے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ خواب دیکھنے کے چار سبب ہو سکتے ہیں۔ پہلا یہ کہ نفس انسانی

فرشتوں سے جاملتا ہے اور اس ذریعہ سے وہ ہدایت ربانی کی روشنی میں غائب چیزوں پر اطلاع پاتا ہے۔ اب اس اطلاع کو ظاہر کرنے کے لیے قوت متخیلہ ایک صورت تجویز کرتی ہے۔ چنانچہ وہ صورت کہ جسے قوت متخیلہ ترکیب دیتی ہے حس مشترک پر یہ نقش ہو کر دکھلائی دیتی ہے۔

دوسرا سبب یہ کہ جو شکلیں خیال میں محفوظ ہوتی ہیں وہ نیند میں حس مشترک کی لوح پر ظاہر ہو جاتی ہے، اس لیے کہ بیداری میں تو حس مشترک ان صورتوں کو جمع کرنے میں مصروف رہتی ہے جنہیں حواس ظاہرہ محسوس کر سکتے ہیں۔ مگر نیند کی حالت میں حس مشترک ان میں مصروف نہیں ہوتی۔ لہٰذا وہ خزانۂ خیال میں موجود صورتوں میں مشغول ہو جاتی ہے۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ بیداری میں قوت متخیلہ ایسی چیزوں کی صورتیں ترکیب کرتی رہتی ہے کہ جنہیں حاصل کرنے کا اسے اشتیاق رہتا ہے یا ان کے فوت ہو جانے کا غم، پھر نیند کی حالت میں اُن چیزوں کی صورتیں حس مشترک میں ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔

چوتھا سبب یہ ہے کہ نیند کی حالت میں روح کے مزاج کی خیالی قوت تبدیل ہو جاتی ہے لہٰذا اس قوت کے افعال بھی بدل جاتے ہیں مثلاً اگر حرارت غالب ہو تو بارش یا سیلاب دیکھتا ہے۔ اگر یبوست کا غلبہ ہو تو اپنے آپ کو ہوا میں اڑتا ہوا دیکھتا ہے، اگر سوداوی بخارہ غالب ہو تو اندھیرا اور تاریکی دکھائی دیتی ہے۔ واللہ اعلم۔

تعبیر کے لائق خواب واضح رہے کہ اوپر بیان کردہ چار قسموں میں صرف پہلی قسم تعبیر کے لائق ہے باقی تینوں قسمیں پراگندہ خیالات ہیں۔ پہلی قسم کی خواب پھر تین قسم کی ہے، اول صریح یعنی واضح جس میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں، دوسری قسم جس میں تاویل کی ضرورت ہے۔ تیسری قسم وہ ہے جس میں تاویل ہو ہی نہیں سکتی، صریح خواب یہ ہے کہ انسان کسی مصیبت میں گرفتار ہے۔ رہائی کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ اس وقت رحمت الٰہی خواب کی شکل میں دستگیری کرے۔ جالینوس اپنی کتاب العضد میں لکھتے ہیں کہ جب مجھے جگر کے پردے کے درمیان ورم آگیا تھا۔ کافی علاج معالجہ کیا مگر کوئی فائدہ نہیں ہوا میں صحت سے ناامید ہو چکا تھا کہ ایک دن خواب میں مجھے ایک شخص کہنے لگا

کر جاؤ اپنے بائیں ہاتھ کی خنصر اور بنصر انگلیوں کی درمیانی رگ فصد کرا اور آنا خون نکل جانے دو تمہیں شفا ہو جائے گی۔ اس سے پہلے مجھے معلوم نہ تھا کہ فصد فائدہ مند چیز ہے میں نے یہ رگ فصد کی تو تندرست ہو گیا،

عجیب خواب اسی طرح جالینوس ہی نے اپنی دوسری کتاب حیلۃ البرا میں لکھا ہے کہ ایک شخص کی زبان اس قدر بڑھ گئی تھی کہ منہ میں سما نہ سکتی تھی اس کے علاج معالجے سے طبیب عاجز آ گئے آخر ایک رات اس نے خواب میں دیکھا کہ اسے کوئی شخص کہہ رہا ہے کہ خس کے پتے لے کر ان کے پانی سے کلی کرتے رہو، شفا نصیب ہو گی۔ اس نے اگلے روز مجھے خواب سنائی تو میں نے اس پر عمل کرنے کا مشورہ دیا۔ اس نے عمل کیا تو تندرست ہو گیا۔

معتصم کا خواب معتصم نے خواب میں دیکھا کہ کوئی شخص کہہ رہا ہے، منصور شتربان کتنی مدت سے بالکل بے قصور تیری قید میں ہے اسے چھوڑتے کیوں نہیں ہو؟ بیدار ہوا تو کافی غور دینے کے باوجود منصور نامی کوئی شخص اس کے ذہن میں نہ آیا۔ بالآخر اس نے جیل خانہ سے تحقیقات کرائی تو پتہ چلا کہ واقعی منصور شتربان وہاں موجود ہے اسے معتصم کے سامنے لایا گیا تو یہ راز کھلا کہ وہ بے گناہ ہے۔

خواب کی وہ قسم جس میں تاویل کی ضرورت پڑتی ہے اس طرح ہے کہ جب نفس انسانی عالم ملکوت سے کوئی بات دریافت کرتا ہے تو قوت متخیلہ اس بات کو بیان کرنے کے لیے اس بات کے مناسب کوئی نہ کوئی صورت ترکیب دیتی ہے۔ جب وہ صورت تعبیر دینے والے کے سامنے پیش کی جاتی ہے تو تعبیر دینے والا اس صورت سے وہی بات بیان کرتا ہے جس کے لیے وہ صورت ترکیب دی گئی تھی بعض اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ قوت متخیلہ اس دریافت شدہ کے لیے کوئی ایسی صورت تجویز کرتی ہے جو اس کے مناسب نہیں ہوتی یا بہت سی صورتیں ترکیب دے دیتی ہے ایسی صورت میں تعبیر دینے والے کو تعبیر میں بہت مشکل پیش آتی ہے اور وہ نہیں سمجھ پاتا اس قسم کی خوابیں بھی پریشان خیالات ہوتی ہیں۔

قوت متخیلہ کے بہت سی صورتوں کو ترکیب دینے کا سبب یہ ہے کہ متخیلہ کا تخیل قوی ہو جاتا ہے یا وہ فضول ترکیبوں کی عادی ہو جاتی ہے اسی لیے زیادہ جھوٹ بولنے والے آدمی کی خواب کا اعتماد نہیں ہوتا، اور نہ شاعر کی خواب کچھ وقعت رکھتی ہے اس لیے کہ ان حضرات کی قوت متخیلہ غیر موجود اور فرضی باتوں کی عادی ہو چکی ہوتی ہے،

تعبیر کی شرائط تعبیر کرنے والے کے لیے ضروری ہے کہ وہ خواب سنانے والے کی چار باتوں کو ہر حال میں مدنظر رکھے۔ پہلی یہ ہے کہ تعبیر ایسی ہو جسے خواب دیکھنے والے کے ساتھ تعلق ہو۔ مثلاً پیشہ، بادشاہ کے خواب کی تعبیر عالم کے خواب کی تعبیر سے مختلف ہوگی، اسی طرح عالم کے خواب کی تعبیر جاہل کے خواب کی تعبیر سے علیحدہ ہوگی۔ مثلاً عادت، مثلاً دین۔ اگر یہودی خواب میں دیکھے کہ وہ اونٹ کا گوشت کھا رہا ہے تو اسے مکروہ روزی ملے گی اس لیے کہ ان کے نزدیک اونٹ مکروہ ہے اس کے برعکس اگر کسی دوسرے دین کا شخص یہی خواب دیکھے تو اس کا روزی پائے گا، کیونکہ یہودیوں کے سوا اونٹ کا گوشت ہر دین میں حلال ہے۔ مثلاً زبان۔ اگر کوئی پارسی شخص خواب میں بہی کو دیکھے تو اس کا کام بہتر ہوگا۔ کیونکہ فارسی میں بہی کے معنی بہتری کے ہیں لیکن اگر تازی یہی خواب دیکھے تو اسے سفر درپیش ہوگا اور اس سفر میں اسے جاہ و عزت نصیب ہوگی۔

دوسری چیز جو تعبیر کرنے والے کو پیش نظر رکھنی چاہیے وہ یہ ہے کہ جو چیز خواب میں نظر آ رہی ہے، اس میں نگاہ موضوع پر ہے یا محمول پر۔ موضوع ضرور کوئی جسم ہی ہوگا خواہ انسان ہو یا حیوان نباتات ہوں یا معدنیات، آسمانی چیزیں ہوں یا زمینی، اور محمول یہ ہے کہ جو چیز دیکھی ہے کتنی ہے کیسی ہے؟ کس جگہ اور کس وقت ہے اس میں کیا چیز اثر انداز ہوئی ہے اس کی حالت کیسی ہے اور ان کی باہمی نسبت کس قسم کی ہے۔

تیسری چیز زمان و مکان ہے مثلاً اگر کوئی شخص اپنے آپ کو بازار میں ننگا کھڑا ہوا دیکھے تو یہ خواب ذلت اور رسوائی پر دلالت کرتا ہے اپنے آپ کو حمام میں برہنہ دیکھے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ اگر کسی نے موسم گرما میں پوستین پہنے ہوئے اپنے آپ کو دیکھا تو تکلیف پیش آئے گی لیکن اگر یہ پوستین سردیوں میں دیکھی تو تکلیف دور ہو جائے گی۔

خواب کی اقسام خواب چار قسم کی ہے۔ پہلی یہ کہ بہت سی چیزیں بہت سی چیزوں پر دلالت کریں۔ مثلاً ایک مسافر نے خواب میں دیکھا کہ میں اڑتا ہوں کوئی چیز تلاش کر رہا ہوں، وہ چیز ملی تو اجنبی پرندوں کے ساتھ اڑتا ہوا اپنے وطن پہنچ گیا ہوں۔ اس خواب کی تعبیر ہوگی کہ سفر میں کامیاب و کامران ہو کر مسافروں کی ایک جماعت کے ساتھ گھر واپس پہنچے گا۔

دوسری یہ کہ ایک چیز کی تعبیر ایک ہی چیز سے ہو۔ مثلاً کسی نے خواب میں دیکھا کہ اس کی ایک آنکھ سونے کی ہوگئی۔ تعبیر کرنے والے نے تعبیر یہ کی کہ اس کی ایک آنکھ جاتی رہے گی اس لیے کہ لفظ ذھب کے معنی سونا بھی ہوتے ہیں اور جانے کے بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے ذھب الرجل ایک اور تعبیر کرنے والے نے تعبیر یہ کی کہ چونکہ سونا ایک ہاتھ میں رہنے والی چیز نہیں ہے، جانے والی چیز ہے لہٰذا ایک آنکھ جاتی رہے گی۔

تیسری یہ کہ ایک چیز کی تعبیر بہت ساری چیزوں سے ہو۔ مثلاً ایک شخص نے خواب میں دیکھا کہ اس کا نام اس سے ساقط ہو گیا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اس کا مال ضائع ہو گیا اور وہ مفلس ہو کر ذلیل و خوار ہو گیا۔ بالآخر اسی غم میں اس نے اپنے آپ کو قتل کر دیا۔

چوتھی یہ کہ بہت ساری چیزوں کی تعبیر ایک ہی چیز سے ہو۔ مثلاً ایک شخص نے خواب میں دیکھا کہ وہ کسی کے ساتھ شطرنج کھیل رہا ہے مخالف اس پر غالب آرہا ہے شکست نظر آئی تو وہ بھاگ کھڑا ہوا اور اشتر نامی ہسپتال میں پہنچ کر ایک کوٹھڑی میں گر پڑا۔ اس وقت اس کی ران پر ایک درخت اُگ آیا۔ اس خواب کی تعبیر یوں ظاہر ہوئی کہ وہ شخص اپنے گھر کی چھت سے گرا اس کی ران کی ہڈی ٹوٹ گئی مگر جان بچ گئی۔ خواب میں یہ جو دیکھا کہ شکست سے ذرا پہلے بھاگ نکلا یہ اس بات کی دلیل تھی کہ مرے گا نہیں مگر موت کے قریب پہنچ جائے گا۔ ہسپتال میں پہنچا بیمار ہونے کی علامت تھی اشتر نامی ہسپتال میں جانے میں اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ جس طرح اونٹ بیٹھنے کے وقت پاؤں دوہرا کرتا ہے اس کا پاؤں بھی ٹوٹ کر اسی طرح دوہرا ہو جائے گا۔ اس کی ران پر درخت اُگنے سے مراد یہ لی گئی کہ اس کی پنڈلی درخت کے تنے کی طرح سیدھی ٹھہر جائے گی۔

چند عجیب خواب ایک شخص نے خواب میں دیکھا کہ اس کے گھر سے دس جنازے نکل رہے ہیں، خواب دیکھنے والے سمیت کل افرادِ خانہ بھی دس تھے چند دنوں بعد وبا آئی تو اس کے گھر کے نو آدمی ہلاک ہو گئے۔ اب یہ شخص اپنی موت کی انتظار میں تھا کہ اچانک چور اس کے گھر میں آگھسا اور مکان کی چھت سے گر کر مر گیا جب کہ خواب دیکھنے والا شخص بچ گیا۔

ایک شخص نے خواب میں دیکھا کہ وہ کہیں جا رہا ہے۔ مطلوبہ مقام پر پہنچا تو دیکھا کہ گزشتہ بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ وہاں بیٹھا ہے۔ چنانچہ اس نے بادشاہ پر اپنا پاؤں رکھ دیا تعبیر دینے والے نے کہا اس جگہ کوئی بادشاہ دفن ہے یہ سن کر وہ شخص وہاں پہنچا اور وہ جگہ کھودی تو اندر سے بادشاہ کی تصویر نکل آئی۔

ایک شخص نے خواب میں دیکھا کہ اس کا دایاں پاؤں آبنوس کی لکڑی سے بنا ہوا ہے تعبیر کرنے والے اس خواب کی تعبیر سے عاجز رہے۔ آخر اس خواب کا ظہور یوں ہوا کہ اس شخص نے ایک نہایت ہی خوبصورت ہندو غلام خریدا۔ اس لیے کہ پاؤں کی تعبیر غلام ہے دائیں پاؤں سے غلام کی خوبصورتی اور آبنوس سے اس کے ہندو ہونے کی طرف اشارہ تھا۔

علم الفراست

یہ ایک عجیب اور معتبر علم ہے مگر لوگ اس کی طرف توجہ نہیں کرتے اسی بنا پر اس کے تمام مطالب مشکل ہو گئے ہیں، ہم پہلے اس کی حقیقت بیان کرتے ہیں، اس کے بعد اس کی علامات بیان کریں گے۔

واضح رہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان میں تین قوتیں پیدا فرمائی ہیں، شہوت، غضب، اور عقل، اب ان تینوں قوتوں کے مقتضیات اور مطلوب الگ الگ ہیں ان میں سے ایک کا مطلوب دوسری کا مطلوب نہیں ہے، مثلاً شہوت کا مقتضیٰ لذت، غضب کا مقتضیٰ انتقام اور عقل کا مقتضیٰ، حقیقت کا علم اور اس پر عمل کرنا ہے اسی طرح شہوت کا مقام جگر، غضب کا مقام دل اور عقل کا مقام دماغ ہے۔ اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ انسان سے جو کام سرزد ہوتے ہیں وہ یا طبعی ہوتے ہیں یا تکلفی، طبعی کام وہ ہیں جو شہوت یا غضب کے مقتضیٰ کے تحت ہوں اور تکلفی کام وہ ہیں جو ان دونوں قوتوں کے حسب مرضی نہ ہوں بلکہ عقل کے مطابق ہوں، اچھے اور نیک کام وہ ہیں کہ عقل شہوانی اور غضبانی کاموں سے بچا کر ان کی طرف رہنمائی کرے اور ان کی ترغیب دے اسی بنا پر ہر انسان تنہائی میں جو کام کرتا ہے وہ لوگوں کے سامنے نہیں کرتا چونکہ تنہائی کے وقت ملامت کا خوف نہیں ہوتا، اس لیے عقل شہوت وغضب کو نہیں روکتی۔ اس کے مقابلے میں لوگوں کے سامنے غلط کام کرنے سے ملامت اور رسوائی کا خطرہ ہوتا ہے اس لیے عقل دونوں قوتوں کو قابو میں رکھتی ہے اور انہیں اپنے اپنے مقتضیات پر عمل نہیں کرنے دیتی۔ اس کے مقابلے میں چونکہ دوسرے حیوانات کو عقل اور تمیز نہیں ہوتی۔ اس بنا پر ان کے تمام کام طبعی ہوا کرتے ہیں۔ تکلفی کام ایک بھی نہیں ہوتا۔

علم حکمت میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قوتیں اور شکلیں مزاج کے تابع ہوا کرتی ہیں

آدمی کے افعال سے اس کی عادات اور اخلاق کا اندازہ لگانا ممکن نہیں اس لیے کہ انسان کے بیشتر افعال تکلفی ہوتے ہیں اس لیے حکماء نے سوچا کہ کوئی ایسا طریقہ وضع کریں جس سے آدمی کے اخلاق و عادات کا پتہ چلایا جا سکے۔ چنانچہ پہلے انہوں نے حیوانات میں غور و فکر کر کے اندازہ لگایا کہ کونسی شکل اور صورت کس عادت پر دلالت کرتی ہے پھر تاویل کر کے حیوانات سے ان کا مقابلہ کیا۔ حیوان کی تجربہ شدہ شکلوں میں سے جب کوئی شکل کسی انسان سے ملی تو کہہ دیا کہ چونکہ فلاں شخص فلاں آدمی میں موجود ہے۔ لہٰذا اس میں فلاں عادت بھی ضرور موجود ہوگی۔ یہی علم فراست کا کلیہ بنا۔ مگر جب تک لوگوں کی شکلوں، صورتوں کا انتہائی گہرائی اور باریک بینی سے مطالعہ نہ کیا جائے اور اس میں وسیع تجربے اور لمبے غور و فکر سے کام نہ لیا جائے۔ اس علم کا کوئی بنیادی قاعدہ مقرر نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ایک آدھ علامت کی بنا پر کسی کے بارے میں عادت کا حکم لگانا مشکل ہے بلکہ تمام دلائل کو جمع کر کے ایک دوسرے سے ان کا مقابلہ کیا جائے۔ پھر ان میں سب سے مضبوط دلیل کو اپنایا جائے اس سے معلوم ہوا کہ علم فراست کی تعریف یہی ہے کہ انسان کی ظاہری شکل و صورت سے اس کی عادات اور سیرت کا پتہ چلایا جائے۔

بال کس چیز پر دلالت کرتے ہیں

سخت بال بہادری اور نرم بال بزدلی کی علامت ہیں شکم پر بالوں کی زیادتی شہوت اور پشت پر بالوں کی کثرت شجاعت کی نشانی ہے۔ دونوں کندھوں اور گردن پر بالوں کی کثرت حماقت اور بزدلی کی نشانی ہیں۔ اسی طرح اگر سارے جسم کے بال سیدھے کھڑے رہتے ہوں تو یہ بھی بزدلی کی نشانی ہے۔

رنگ کا بیان

جس کا رنگ آگ کی طرح سرخ ہو وہ ہلکا اور بے وقوف ہوگا، جس کا رنگ سبزی مائل سیاہ ہو وہ بدخو ہوگا۔ جس کا رنگ پھیکا اور رقیق ہو وہ شرمیلا ہوگا۔

پیشانی کی علامتیں

جس شخص کی پیشانی چوڑی اور ایسی صاف ہو جس میں کوئی شکن تک نہ ہو وہ شخص جنگجو اور جھگڑالو ہوگا، جس کی پیشانی دونوں طرف سے

لمبی ہوئی ہو وہ بدمزاج ہوگا، جس کی پیشانی چھوٹی ہو وہ جاہل ہوگا، جس کی پیشانی بڑی ہو وہ سست ہوگا۔

ابرو کی علامتیں جس کے ابرو بہت گھنے اور زیادہ بالوں پر مشتمل ہوں وہ لغو گو اور ہمیشہ غمگین رہتا ہے۔ جس شخص کے ابرو ناک کی طرف جھکے ہوئے ہوں یا کنپٹی تک پہنچ گئے ہوں۔ ایسا شخص جھگڑا باز ہوگا۔

آنکھ کے دلائل جس شخص کی آنکھیں بڑی بڑی ہوں وہ سست ہوگا۔ جس کی آنکھیں اندر کو دھنسی ہوئی ہوں وہ شرارتی اور مکار ہوگا، جس کی آنکھیں باہر کو ابھری ہوئی ہوں وہ بے حیا اور جھگڑا ہوگا، جس کی آنکھ کا ڈھیلا بہت زیادہ سیاہ ہو وہ بزدل ہوگا، جو شخص آنکھیں جھپکتا زیادہ ہو اور گھور کر دیکھنے کا عادی ہو وہ چور اور حیلہ باز ہوگا جس شخص کی آنکھیں نیلی ہوں وہ بے شرم اور عورتوں کا رسیا ہوگا۔ اگر آنکھوں کی نیلاہٹ زردی مائل ہو تو ایسا شخص پرلے درجے کا بد اخلاق ہوگا۔

ناک کے دلائل جس شخص کے ناک کی نوک پتلی ہو، وہ جھگڑالو ہوگا۔ جس کی ناک بڑی اور موٹی ہو، وہ بے وقوف ہوگا۔ جس کی ناک نیچے کو بیٹھی ہوئی ہو وہ شہوت پرست ہوگا، جس شخص کے نتھنے کشادہ ہوں وہ سخت غصیلا ہوگا۔

ہونٹوں اور دانتوں کی علامات جس شخص کا منہ کشادہ ہو، وہ بہادر ہوگا جس کے لب موٹے ہوں وہ بے وقوف اور سخت طبیعت کا مالک ہوگا۔ جس کے ہونٹوں کا رنگ پھیکا ہو وہ کمزور مزاج ہوگا، جس کے دانت باریک اور متفرق ہوں، وہ بزدل ہوگا۔

چہرے کی علامات جس شخص کا چہرہ پر گوشت ہو، وہ سست اور کم فہم ہوگا۔ جس کا چہرہ زیادہ گول ہو، وہ بے وقوف ہوگا۔ جس کا چہرہ چھوٹا ہو وہ بے شرم ہوگا۔ جس کا چہرہ قدرے گول ہو، وہ عیار۔ چاپلوس اور خوشامدی ہوگا۔

علم الطب

مفید غذائیں مفید غذا سے مراد وہ غذائیں ہیں جو بدن کو قوت بخشیں اور لذیذ ہوں مثلاً مرغی، پہاڑی بکرے کا گوشت یا زیربا اور سیندباجوا سی گوشت سے تیار کیے جاتے ہیں (یہ ایک خاص قسم کے آش ہیں) نئی اور صاف گندم کے چھنے ہوئے آٹے کی تازہ روٹی جو اچھی طرح پکائی گئی ہو، چھوٹی تازہ مچھلی جسے سنگِ مادی پر رکھ کر پکایا گیا ہو، مرغی کے نیم برشت انڈے اور موٹی تازہ بکری کا دودھ جسے بچے پیدا کیے ہوئے کچھ وقت گزر چکا ہو۔

نقصان دہ غذائیں جو روٹی ان چھنے یا پرانی اور کرم خوردہ گندم کے آٹے سے پکائی گئی ہو، بکری، خرگوش، پہاڑی گائے اور مرغابی کا گوشت سودا بڑھاتا ہے تمام جانوروں کا مغز تماج (یہ ایک آش ہے) رشتہ (یہ ایک مخصوص طعام ہے) اور دہی رطوبت بڑھاتے ہیں، مرغی کا نیم رشت انڈا اور پنیر غلیظ خلطیں بڑھاتے ہیں بڑی مچھلی بلغم پیدا کرتی ہے کھاری پانی کی مچھلی سودا بڑھاتی ہے۔ اسی طرح کچے سیب اور امرود اور کھیرا ککڑی خام خلطیں پیدا کرتے ہیں۔

صاف اور پتلا خون پیدا کرنے والی غذائیں یہ دھلی ہوئی گندم کے میدہ کی روٹی چوزہ، مرغ، تیتر یا لوا کا گوشت مرغ کے بازو کا گوشت، چھوٹی تازہ مچھلی، کدو اور ماش کی مقشر دال وغیرہ ہیں۔ یہ غذائیں اس شخص کے مناسب حال ہیں جو محنت و مشقت کم کرتا ہو، یا اس کی حرارت غریزی کم ہو رہی ہے۔ مثلاً جو شخص بیماری سے تازہ تازہ اٹھا ہے یا اس کے بدن میں خلطیں زیادہ جمع ہو رہی ہیں۔

سخت اور دیر ہضم غذائیں ایسی تمام غذائیں جو سخت، خشک اور کثیف ہوں، غلیظ کہلاتی ہیں مثلاً خشک کھجوریں، خرگوش کا گوشت اور جنگلی مرغی کا بھنا ہوا یا جوش دیا ہوا انڈا آگ پر اُبالا ہوا دودھ بھی غلیظ ہو جاتا ہے اس لیے کہ وہ آگ پر پکنے کے سبب جم کر خشک ہو جاتا ہے۔ اسی طرح چقندر اور شلغم بھی پک کر غلیظ ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح چپاتی اوپر سے غلیظ ہوتی ہے۔ کیونکہ آگ پر پکنے کی وجہ سے خشک ہو جاتی ہے وہ اندر سے بھی غلیظ ہوتی ہے، اس لیے کہ نیم پختہ نیم خام ہوتی ہے، کھو تر کے بچے کا گوشت بالکل بے فائدہ ہوتا ہے۔ بڑی مچھلی کا گوشت بھی غلیظ شمار ہوتا ہے۔

زود ہضم غذائیں جو غذا نہ بہت زیادہ سرد ہو اور نہ بہت زیادہ گرم اسی طرح وہ سخت اور بدمزہ بھی نہ ہو، زود ہضم ہوتی ہے، مرغی کا گوشت تمام جانوروں کے گوشت سے زیادہ زود ہضم ہوتا ہے، جو غذا ہلکی اور نرم ہو، وہ زود ہضم ہوتی ہے۔ مثلاً بادام پستہ کی بہ نسبت زیادہ ہضم ہوتا ہے، اسی طرح جس چیز کا چبانا جتنا زیادہ آسان ہو وہ اتنی جلدی ہضم ہو جاتی ہے مثلاً کدو اور کسنبہ، صندل سرخ اور کرفس (اجوائن قسم کی ایک دوا) کی بہ نسبت جلدی ہضم ہو جاتے ہیں۔ جانوروں کے اگلے حصے یعنی گردن سینہ اور ہاتھوں کا گوشت پچھلے حصے کے گوشت کی نسبت جلدی ہضم ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی دائیں نصف کا گوشت بائیں نصف کے مقابلے میں زیادہ جلدی ہضم ہوتا ہے۔

وہ غذائیں جو بالکل بے فائدہ ہیں یا ان میں زیادہ فائدہ نہیں مرغابی اور بلخ کا سینہ تمام جانوروں کے مغز، تمام شیر خوار جانوروں کا گوشت تر چنے اور بعض سبزیاں، اسی طرح ایسے جانوروں کا گوشت جن کی رفتار کم ہو۔ بالخصوص جن کا مزاج تر ہو۔ ان سب کا گوشت بے فائدہ اور فضول ہے۔ ایسے ہی پہاڑوں اور جنگلوں میں رہنے والے جانور جن کے گوشت میں بدبو کم ہوتی ہے، اور تمام جانوروں کے پائے اور گردن کا گوشت بالکل بے فائدہ ہے۔

سالن کے نقصانات اور منافع

سرکہ کا سالن گرم مزاج لوگوں کو فائدہ دیتا ہے۔ مرطوب مزاج آدمی کو بھی صحیح بیٹھتا ہے اس لیے کہ اس کی چاشنی رطوبت کو خشک کرتی ہے، اگر مزاج والے کو شکر ملا کر دیں، اور مرطوب مزاج کو شہد، سفید باج مطلقاً شوربے کو کہتے ہیں۔ یہ معتدل مزاج لوگوں کے لیے عمدہ غذا ہے اور قوت وطاقت بخشتا ہے البتہ گرم مزاج آدمی کو موسم گرما میں مضر پڑتا ہے اس کا مصلح سردپانی، خام انگور کا پانی یا کوئی ایسی ترش چیز ہے جو حرارت کو بجھائے چھاچھ اور دہی کا سالن کافی غذائیت رکھتا ہے۔ مگر دیر ہضم ہے گرم معدہ والے کو دینے میں مضائقہ نہیں۔ اور موسم گرما میں اس کا استعمال بہتر ہے۔ مرغ اور بکری کا گوشت چھاچھ ڈال کر پکانا چاہیے۔ نیز اس میں گائے کا گھی نہ ڈالنا چاہیے۔ پنیر اور دہی کا سالن خاصیت میں چھاچھ کی طرح ہے جس روز یہ غذائیں کھائی جائیں۔ اس روز تازہ میوہ یا نفخ پیدا کرنے والی چیزوں سے پرہیز کیا جائے۔ زیرباج اور اسفید باج دوغ باکی طرح غذا کم دیتا ہے مگر صفرا کو بجھاتا اور رطوبت کو دور کرتا ہے۔ گرم مزاج والے کو موافق بیٹھتا ہے، ترش انگوروں سے بنایا ہوا سالن گرم مزاج والے کو مفید ہے۔ موسم گرما میں اس کا استعمال زیادہ کرنا چاہیے مگر اس کے استعمال سے پہلے یا بعد متصل میوہ جات سے پرہیز کرنا چاہیے انار، زرشک اور سماق (یہ میوے ہیں) کا سالن خون اور صفرا کے زور کو توڑتا ہے اور طبیعت میں خشکی لاتا ہے تلک اور آلو بخارے کا سالن صفراوی مزاج کے لیے مفید ہے طبیعت کو نرم کرتا ہے کھانسی والوں کو ان کی ترشی نقصان نہیں پہنچاتی، بالخصوص جبکہ پالک اور مغز بادام ساتھ ملا لیے جائیں۔ خالص سرکہ یا مختلف چیزوں سے بنائے ہوئے سرکہ سے جو گوشت پکایا جائے وہ معتدل مزاج والے لوگوں کے لیے بہتر غذا ہے۔ یہ ہر موسم میں موافق بیٹھتی ہے۔ مرطوب مزاج کے لوگوں کے لیے اس کی اصلاح سداب، سعتر اور کرادیہ (یہ خاص قسم کی بوٹیاں ہیں جو بازار میں مل جاتی ہیں) سے کرنی چاہیے اور اس کے بعد حلوا کھا لینا چاہیے۔ بھنا ہوا گوشت اور سنجن دونوں طاقت بخش غذائیں ہیں۔ یہ مرطوب مزاجوں کو تو بہت ہی مفید ہیں۔ بالخصوص جب ان پر دارچینی چھڑکی ہوئی ہو، گرم مزاج والوں کے لیے اس کا

مصلح سرکہ اور ترش انگوروں کا جوس ہے۔ انگور یا کشمش سے تیار شدہ سالن کافی طاقت بخش غذا ہے مگر قدرے گرم ہے اور ہوا پیدا کرتا ہے۔ چقندر کا سالن سوداوی خون بڑھاتا ہے مگر خود چقندر طبیعت کو نرم کرتا ہے اور شراب پینے والوں کو فائدہ دیتا ہے۔ شراب کے خمار کو کم کرتا ہے۔ شلغم کا سالن بہت عمدہ غذا ہے۔ یہ مقوی باہ بھی ہے اور نگاہ کو بھی تیز کرتا ہے مگر ہوا پیدا کرتا ہے نیز اس سے رطوبت خام بھی پیدا ہوتی ہے۔ ہریسہ (ایک خاص حلوہ) قوت بخش غذا ہے۔ یہ جسم کو موٹا کرتا ہے اس کا مصلح بچھڑے اور مرغ کا گوشت ہے۔ سوئے ڈال کر اسے لطیف کر لینا چاہیے۔ اس کے اوپر دودھ نہ پیا جائے بلکہ اس میں سرکہ اور نمک ملا لینا چاہیے۔ بریانی کافی تقویت بخش غذا ہے مگر دیر سے ہضم ہوتی ہے۔ سرخ گوشت سفید گوشت کے ساتھ ملا کر کھانا چاہیے تاکہ آنتوں سے جلدی نکل جائے۔ کباب دیر ہضم ہونے والی چیز ہے البتہ اگر اس کا رس چوس لیا جائے تو وہ جلدی ہضم ہو جاتا ہے۔ کباب کے بعد پانی نہ پینا چاہیے۔

تازہ میوہ جات اور ان کے خواص

انگور درجہ اول میں گرم تر ہیں۔ اس کی گرمی کا اندازہ اس کے مٹھاس کے حساب سے کرنا چاہیے خوب پکے ہوئے انگوروں سے خون صالح پیدا ہوتا ہے۔ جسم موٹا ہوتا ہے اور طبیعت اعتدال پر رہتی ہے۔ نیم پختہ انگور زیادہ لطیف ہوتے ہیں یہ ہوا بھی کم پیدا کرتے ہیں غورہ یعنی خام انگور سرد اور خشک ہوتے ہیں، ان کا پانی صفراوی مزاج کو کافی فائدہ دیتا ہے انجیر پہلے درجہ میں گرم خشک ہیں۔ معدہ سے جلدی نیچے اتر جاتا ہے۔ طبیعت کو نرم کرتا ہے اور دوسرے بیشتر میوہ جات کی بہ نسبت اس میں زیادہ غذائیت ہے البتہ گرم مزاج لوگوں کو پیاس اور تپ پیدا کر دیتا ہے۔ یہ اخلاط کو جلا دیتا ہے۔ زیادہ کھانے سے جوئیں پیدا ہوتی ہیں۔ زرد آلو دوسرے درجہ میں سرد تر ہے یہ معدہ کے لیے نقصان دہ ہے۔ معدہ میں جلدی جوہر نہیں بنتا نیز اس سے بری خلط پیدا ہوتی ہے۔ اس کے کھانے کے بعد زیادہ ٹھنڈا پانی نہ پینا چاہیے۔ شفتالو، سونگ اور آلو بخارا دوسرے درجے میں سرد اور اول درجہ میں تر ہیں۔ اسی تراوت کے سبب وہ جلدی سے خلط بن جاتے ہیں۔

انہیں طعام اور کسی میوہ کے بعد نہ کھانا چاہیے، اور نہ ہی اس کے بعد سرد پانی پینا چاہیے۔ آلو اور آلوچہ دوسرے درجے میں سرد اور تر ہیں، ان میں سے جو میٹھا ہو وہ اسہال لاتا ہے اور جو ترش ہو وہ سرد تر ہوتا ہے مگر اسہال نہیں لاتا۔ سیب درجہ اول میں سرد اور تر ہے۔ ترش سیب دوسرے درجہ میں سرد ہے۔ سیب دل کو تقویت دیتا ہے۔ معدے جلدی باہر نہیں نکلتا۔ البتہ اسے قوت دیتا ہے۔ امرود درجہ اول میں سرد خشک ہے ترش امرود زیادہ لطیف اور زیادہ سرد ہوتا ہے۔ بہی پہلے درجے کے آخر میں سرد ہے اور دوسرے درجے کے اول میں خشک ہے اور طبیعت کو خشک کرتی ہے، میٹھی بھی طبیعت کو اس قدر خشک نہیں کرتی جتنی ترش ہی خشک کرتی ہے، میٹھا انار معتدل ہوتا ہے، جسم اس سے تر غذا حاصل کرتا ہے۔ البتہ گرم معدہ میں صفرا کا باعث بنتا ہے ترش انار سرد، خشک قابض اور لطیف ہوتا ہے، گرم جگر اور گرم معدہ کو فائدہ بخشتا ہے، جنسی جوش کو کم کرتا ہے اور پیاس بجھاتا ہے میٹھا توت گرم ہوتا ہے، گرم مزاج آدمی کو درد سر پیدا کرتا ہے اس کی مصلح سکنجبین ہے اور ترش توت صفرا کو بجھاتا اور طبیعت کو نرم کرتا ہے۔ خربوزہ دوسرے درجے میں سرد تر ہے مگر اس کی تراوت اس کی سردی سے زیادہ ہوتی ہے۔ شیریں خربوزہ معتدل اور پختہ لطیف، زود ہضم اور سدہ کشا ہوتا ہے۔

خشک میووں کے خواص

کھجور گرم تر ہے۔ غلیظ خون پیدا کرتی ہے اور مسوڑھوں کے لیے نقصان دہ ہے۔ چھاکھ، انگور کی بہ نسبت زیادہ گرم ہوتی ہے۔ اس کی تری معتدل ہے یہ سینہ اور حلق کے لیے مفید ہے، آواز صاف کرتی ہے۔ جگر کو تقویت دیتی ہے۔ معدہ اور سینہ صاف کرتی ہے کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچاتی کشمش بھی اس کے قریب قریب ہے مگر ریاح پیدا کرتی ہے۔ خشک انجیر کمر کے درد اور پیشاب کی ... میں فائدہ مند ہے۔ گردہ کو صاف کرتی اور قوت دیتی ہے۔ اس سے سینہ صاف ہوتا ہے۔ قوت باہ بڑھتی ہے۔ طبیعت نرم ہوتی ہے اور مثانہ سے غلیظ اخلاط خارج ہو جاتی ہیں، اخروٹ دوسرے درجے میں گرم اور درجہ اول میں خشک ہے۔ تازہ اخروٹ طبیعت میں نرمی پیدا کرتے ہیں۔ اور جلدی ہضم

ہو جاتے ہیں۔ بادام درجہ اول میں گرم ہیں، اس سے سینہ پھیپھڑے، جگر اور تلی اور گردے صاف ہوتے ہیں۔ نیز یہ مثانہ کی گرمی، زخم اور درد کی صورت میں فائدہ پہنچاتا ہے۔ سردی گرمی میں معتدل ہے جگر اور گردہ کے سدے نکالتا ہے۔ پستہ درجہ اول میں سرد ہے غلیظ اور قوت بخش ہے۔ خشک عناب سینہ کو نرم کرتا ہے البتہ معدہ کے موافق نہیں بیٹھتا خون کے جوش کو کم کرتا ہے۔

مٹھاس کے فوائد اور نقصانات

شکر صفائی دینے میں شہد کے قریب ہے اور گرم و تر ہونے میں معتدل ہے جس قدر پرانی ہو زیادہ خشک ہوتی ہے شہد دوسرے درجہ میں گرم خشک ہے، شہد دراصل ایک قسم کا بخار ہوتا ہے جو ہوا میں اڑتا ہوا رات کے وقت قوام کی صورت میں کہیں نہ کہیں جم جاتا ہے شہد کی مکھی اسے اپنی غذا بنا لیتی ہے، چینی درجہ اول میں گرم تر ہے، بالخصوص جبکہ زیادہ سفید ہو، یہ شکر کی بہ نسبت زیادہ غلیظ ہوتی ہے۔ کھانسی کو مفید ہے طبیعت کو نرم کرتی ہے۔ فالودہ۔ جوشاندہ۔ چینی اور روغن بادام سے تیار کیا جاتا ہے۔ چینی کے خواص رکھتا ہے۔ سینہ کو نرم کرتا ہے۔ قوت بخشتا ہے۔ گرم مزاج والے کے لیے اس کی مصلح سکنجبین ہے کوزینہ (مغز بادام کا حلوہ) سینہ اور حلق کو فائدہ دیتا ہے وہی اس کا مصلح ہے۔ قطائف (ایک خاص حلوہ) جو چینی، مغز بادام اور روغن بادام سے تیار کیا جاتا ہے گرم ہوتا ہے اس کی روٹی سے سدہ پڑنے کا امکان ہوتا ہے مگر زود ہضم ہے البتہ جس قطیفہ میں چینی کی بجائے شکر ملائی گئی ہو وہ سدہ کم پیدا کرتا ہے، سکنجبین اور پانی اس کے مصلح ہیں۔

کھانا کھانے کے آداب

جب تک خوب اچھی طرح بھوک نہ لگے کھانا ہرگز نہیں کھانا چاہیے۔ بھوک لگ جائے تو پھر کھانے میں دیر بھی نہیں کرنا چاہیے۔ ابھی قدرے بھوک باقی ہو کہ کھانے سے ہاتھ اٹھا لینا چاہیے بھوک بہت جلد ختم ہو جائے گی۔ پہلے نرم غذا کھانی چاہیے۔ اگر پہلے سخت غذا کھائی جائے اور پھر نرم تو ہاضمہ میں خرابی ہوگی۔ سخت کام اور محنت کے بعد نرم چیز نہیں کھانی چاہیے

مثلاً مچھلی وغیرہ اس لیے کہ یہ خرابی پیدا کرتی ہے اور اخلاط کو بھی بگاڑ دیتی ہے اگر کسی شخص کو غلط قسم کی غذا ہضم ہو جائے تو اس پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے۔ البتہ اگر کسی کو بری غذا کی عادت پڑ گئی ہو تو یہ بری غذا اس کے حق میں دوسری اچھی غذا کی نسبت جس کی اسے عادت نہیں ہے فائدہ مند ثابت ہوگی۔ کئی قسم کی چیزیں ایک وقت میں کھانا سب سے بُری غذا ہے اسی طرح کھانا کھانے میں زیادہ دیر کرنا بھی نقصان دہ ہے۔ کھانا کھانے کی بہتر صورت یہ ہے کہ دو دنوں میں تین دفعہ کھانا کھائے۔ ایک دن صبح کے وقت اور شام کو دوسرے روز ظہر کے وقت جس کے معدہ میں صفرا کا غلبہ ہو، وہ پہلے تھوڑی چیز کھائے بہتر یہ ہے کہ روٹی کے چند لقمے خام انگور کی شربت یا انار کا شربت کے ساتھ کھائے۔

معلوم ہونا چاہیے کہ نرم غذا بدن کے لیے نسبتاً زیادہ صحت کا باعث ہے البتہ قوت کم دیتی ہے سخت غذا کو اس کے برعکس سمجھنا چاہیے۔ سخت غذا زیادہ بھوک کے وقت کھائی جاسکتی ہے۔ میوہ جات کی کثرت خون میں جوش پیدا کرنے کا موجب ہے کیونکہ خون میں حرارت پہنچتی ہے تو وہ جوش میں آجاتا ہے جس طرح انگور یا تازہ میووں کا پانی ایک روز رکھنے سے جوش مارنے لگ جاتا ہے۔ بعض اوقات خون کا یہ جوش عفونت پیدا کر کے بخار کا سبب بن جاتا ہے۔ خشک غذائیں بھوک ختم کر دیتی ہیں، اور چہرے کے رنگ پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ چکنی غذائیں سستی پیدا کرتی ہیں اور بھوک کو کم کرتی ہیں، ترش غذائیں آنکھوں کو نقصان پہنچاتی ہیں۔ ہر قسم کی ترشی انسان کو جلدی بوڑھا کرتی ہے بعض ایسی چیزیں ہیں کہ ایک وقت میں ان کا اکٹھے کھانا صحیح نہیں ہے۔ مثلاً چھاچھ اور خام انگوروں کا جوس، اکٹھے استعمال نہیں کرنا چاہیے، آلو اور شفتالو، زرد آلو اور شیل (ایک میوہ) کھا کر ان کے اوپر کوئی چیز نہیں کھانی چاہیے۔ اسی طرح ترش انار بلکہ کسی بھی ترش میوے کے اوپر کچھ نہیں کھانا چاہیے۔ برنج کو سرکہ یا سرکہ ملی ہوئی چیز کے ہمراہ نہیں کھانا چاہیے۔ گوشت، ترش نان، پنیر اور دودھ کسی تازہ میوے کے ساتھ استعمال نہ کرنے چاہئیں، سرکہ اور شوربا کی مچھلی ملا کر نہیں کھانی چاہیے، مرغی کے گوشت کے ساتھ دہی استعمال نہ کیا جائے، پستہ اور بادام یکجا کر کے نہ کھائے جائیں

اور سرکہ تانبے اور قلعی دار برتن میں نہیں رکھنا چاہیے۔ پیاز اور لہسن اکٹھے نہیں کھانا چاہیں تازہ میوہ کھا کر سرد پانی نہ پیا جائے، مغزیات پر پانی پینے سے نقرس پیدا ہو جانے کا احتمال ہے۔ جو شخص پیاز زیادہ کھائے گا اس کے چہرے پر سیاہ داغ اور دھبے پڑ جائیں گے فصد کرانے اور پچھنے لگوانے کے بعد ترش چیزوں سے پرہیز نہ کرنے کی صورت میں برص کا احتمال ہوتا ہے۔

ورزش

اس بات کی وضاحت کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ ہر انسان کو غذا کی احتیاج ہے اور کوئی خوراک ایسی نہیں جو ساری کی ساری غذا بن جاتی ہو۔ ہر طعام کا فضلہ غذا کے وقت رگوں میں رہ جاتا ہے۔ طبیعت نہ تو اسے دفع کر سکتی ہے اور نہ وہ ہضم کی چیز ہوتی ہے۔ چنانچہ اسے ہٹانے کے لیے ایک اور فطری سسٹم موجود ہے تاکہ بدن اس فضلہ کے نقصانات سے محفوظ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ تمام بدن میں حرارت طبعی روح کے ذریعے سے پہنچتی ہے۔ جس وقت یہ طبعی حرارت کم ہو، اس کی کمی ریاضت سے پوری کرنی چاہیے، ورنہ یہ کمی شدید نقصان دہ ثابت ہو گی۔ حرارت طبعی کی کمی صرف وہی حرارت پوری کر سکتی ہے جو اعضا میں ریاضت کے باعث پیدا ہوتی ہے۔

ورزش کے اوقات

ورزش کا بہتر وقت وہ ہے جب معدہ اور جگر غذا سے خالی ہوں۔ غذا ہضم ہو کر رگوں کے ذریعے اعضا میں چلی گئی ہو، نیند سے بھی فراغت حاصل ہو چکی ہو، اسی طرح مثانہ پیشاب کے بوجھ سے خالی ہو، اس لیے کہ اگر معدہ اور جگر کے خالی ہونے سے پہلے ریاضت کرے گا تو خام خلطیں ہضم نہ ہو سکنے کی بنا پر سارے بدن میں پھیل جائیں گی۔ اور سدے پیدا کر دیں گے۔ اگر بدن میں خلط اتنی زیادہ ہو کہ ریاضت کے ذریعے تحلیل نہ ہو سکے تو ریاضت کرنے سے وہ اپنی جگہ سے دوسرے عضو میں آ جاتی ہے اور ورم پیدا کر دیتی ہے جبکہ فضلہ ایک دن سے زیادہ کا رُکا ہوا ہو تو ریاضت اسے تحلیل نہ کر سکے گی۔ بسا اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ بدن ردی خلطوں سے بھرا ہوا ہوتا ہے۔ اس دوران سخت ریاضت کا اتفاق ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ خلطیں متحرک ہو کر اور زیادہ ہو جاتی ہیں اور کافی ساری جگہ روک لیتی ہیں اور بعض دفعہ سانس کے راستے

رُکنے لگتے ہیں۔ یوں اچانک موت، بیہوشی یا غشی لاحق ہو سکتی ہے۔

ورزش کی مقدار

جب تک چہرے کی رنگت اصلی حالت پر برقرار رہے، چلنے پھرنے اور ریاضت کی طاقت موجود ہو، رگیں بھری ہوئی اور سانس میں کسی قسم کی تنگی نہ ہو، ورزش کرتا رہے۔ تھکاوٹ محسوس کرنے لگے تو ریاضت چھوڑ دے سخت ورزش کی برنسبت زیادہ ورزش کرنا زیادہ موزوں اور مناسب ہے سخت ریاضت سے بعض دفعہ "فتق" (یہ بیماری ہے اس میں خصیے بڑے ہو جاتے ہیں) پیدا ہو جاتی ہے یا کوئی رگ ٹوٹ جاتی ہے۔ ورزش کرنے سے پہلے ہاتھ پاؤں کو معتدل انداز میں ہاتھوں یا سخت کپڑے سے دبانا چاہیے۔ پھر بادام روغن یا روغن کنجد سے پٹھوں کی ہلکی ہلکی مالش کرنی چاہیے۔ اس مالش کو حکما دلک استعداد کہتے ہیں۔ ورزش کے بعد غسل خانہ میں جاکر ایسے نیم گرم پانی سے نہائے جو بدن کو بھائے۔ پھر کچھ دیر جسم کی مالش کی جائے۔ مالش کے دوران ہاتھ پاؤں جسم اور پنڈلی کے گوشت کو نرمی سے پکڑ کر کھینچنا چاہیے۔ اس دوران سانس روک لینی چاہیے تاکہ ایسے فضلے جو حرکت اور بھاگ دوڑ سے تحلیل ہو چکے ہوں۔ مسامات سے نکل جائیں۔ اس وقت بھی اگر تیل سے مالش کی جائے تو زیادہ بہتر ہے حکما اس مالش کو دلک استرداد کہتے ہیں۔

مباشرت کے فوائد اور نقصانات

حقیقی خواہش اور ضرورت کے وقت مباشرت فائدہ مند ہے۔ اس سے غیر ضروری فضلات خارج ہو جاتے ہیں۔ بدن ہلکا پھلکا اور غذا قبول کرنے کے زیادہ اہل ہو جاتا ہے، طبیعت اس کا عوض اور بدلہ چاہتی ہے۔ یوں طعام اور ہضم کی قوت بڑھ جاتی ہے اور اعضا زیادہ بہتر طور پر غذا قبول کرتے ہیں۔

جو مباشرت حقیقی خواہش اور شدید ضرورت کے بغیر ہو، اس کے بے شمار نقصانات ہیں۔ مثلاً جگر بس سدے اور ورم کا خطرہ پھر اس سے یرقان یا استسقا کا احتمال۔ بعض دفعہ مرگی۔ سکتہ۔ نسیان۔ فالج۔ لقوہ۔ رعشہ اور پٹھوں میں کمزوری کے امراض کا لاحق ہو جانا۔ خلاصہ یہ کہ جماع میں کثرت کئی بیماریوں کا سبب ہے، کثرت کے اس نقصان سے

جسم کا کوئی عضو محفوظ نہیں رہ سکتا۔ پوری تفصیل اس کتاب میں نہیں سما سکتی۔

سرعت انزال کے اسباب اور علاج

سرعت انزال کے چار اسباب ہیں۔

پہلا سبب منی کا زیادہ ہو جانا اور جماع کو کافی وقت گزر جانا۔ اس کی نشانی یہ ہے کہ آلۂ تناسل سخت اور منی زیادہ ہو۔ منی کا رنگ اور قوام معتدل ہو۔ اس کا علاج یہ ہے کہ پہلے فصد کرائی جائے۔ غذا تھوڑی کھائی جائے۔ شراب کو ہاتھ نہ لگایا جائے۔ ہر روز صبح سویرے آب غورہ (نیم پختہ انگوروں کا جوس) انار کا پانی اور سکنجبین خورد استعمال کی جائے۔ نیز تخم کاہو، تخم خرفہ (ہر ایک مقدار دس درم) اسغرزہ اور خشک دھنیا (ہر ایک تین درم) کافور (بقدر تین درم) باہم ملا کر ایک ہفتہ تک ہر روز کھائی جائیں۔

دوسرا سبب منی کا پتلا ہونا۔ اس کی نشانی منی کا رنگ اور قوام ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ کھانے پینے میں گرم اور قابض چیزیں استعمال کی جائیں۔ بھنا ہوا گوشت، پلاؤ اور قورمہ وغیرہ کو خوراک بنایا جائے۔ ان پر قدرے دار چینی، زیرہ اور سعتر بھی ڈال لیا جائے نیز یہ دوا فائدہ مند ہے۔

تخم سداب، تخم سنبھالو اور گلنار یہ ہم وزن کر کے تین درم سکنجبین کے ساتھ استعمال کی جائیں سعتر خاص کر عورتوں کو زیادہ فائدہ دیتے ہیں۔ تخم سنبھالو کا دھواں گیہوں کی نالی کے ذریعہ اندر پہنچانا بھی مفید ہے۔ نیز قسط، تفاح الاذخر، چرائتہ اقاقیا اور لادن کو ملا کر لیپ کیا جائے تو یہ بھی مفید ہے پہلے لادن کو روغن چنبیلی میں ڈال کر پھر دوسری دواؤں کو ملا لیا جائے۔

تیسرا سبب۔ منی کا تیز اور گرم ہو جانا ہے۔ اس کی علامت یہ ہے کہ منی زرد رنگ کی ہو اور نکلتے وقت جلن محسوس ہو، اس کا علاج یہ ہے کہ ٹھنڈی غذائیں اور مشروبات استعمال کیے جائیں۔ نیز ٹھنڈی ضماد کی جائے، تخم خرفہ اور تخم کاہو بھی مفید ہیں صندل کافور خاص کر نیلوفر سونگھنا بھی فائدہ مند ہے۔

چوتھا سبب۔ آلۂ تناسل کی قوتِ ماسکہ کا کمزور ہو جانا ہے۔ اس کی نشانی یہ ہے کہ آلۂ تناسل کی استادگی کے بغیر ہی منی خارج ہو جائے۔ اگر مزاج گرم ہے تو اس کا علاج وہی ہے جو تیسرے سبب میں بیان ہوا ہے۔ اور اگر مزاج سرد تر ہے اور اکثر یہی ہوتا ہے تو اس کا علاج مسلسل قے کرنا ہے نیز حب شیطرج، حب منتن اور حب اسطیخیقون دے کر اسہال کرائے جائیں۔ خوراک بھنا ہوا گوشت، قورمہ اور شہد کا حلوہ ہونا چاہیے نیز روغن مصطگی اور روغن نرگس ملا کر طلا کرنا چاہیے۔

قوت باہ کو بڑھانے والی غذائیں

قوت باہ کو بڑھانے کی بہتر صورت یہ ہے کہ بخارات پیدا کیے جائیں یہ بخار اُن غذاؤں سے پیدا ہوتے ہیں جن سے طاقتور اور گرم خون پیدا ہوتا ہے، اس قسم کے خون سے ایک قسم کی ہوا پیدا ہوتی ہے جو فوری طور پر تحلیل نہیں ہوتی، اسی ہوا سے قوۃ باہ پیدا ہوتی ہے۔ ایسی غذاؤں میں تین باتیں پیش نظر رکھنی چاہییں۔ پہلی یہ کہ ان سے غذا زیادہ حاصل ہو۔ دوسری یہ کہ اُن سے مطلوبہ حرارت (ہوا) پیدا ہو۔ تیسری یہ کہ یہ غذائیں گرمی مائل ہوں۔ ایسی غذا کھانی زیادہ مناسب ہے جس میں یہ تینوں صفات موجود ہوں مثلاً چنے، لوبیا، گاجر اور شلغم وغیرہ جن میں ایک یا دو خوبیاں پائی جاتی ہوں۔ مثلاً باقلا اور پیاز وغیرہ باقلا کو، سونٹھ، کالی مرچ اور شقاقل سے ترکیب دینی چاہیے۔ اسی طرح پیاز کو بکری کے یکسالہ بچے کے گوشت سے ملا کر پکانا چاہیے۔ یہ کافی فائدہ مند چیز ہے۔ مرغی کا انڈا، بچے کی سری کا مغز، ہڈیوں کی مخ اور چڑیوں کا مغز بہت تقویت بخش غذائیں ہیں، بالخصوص جب ان میں سونٹھ اور نمک کی آمیزش ہو۔ شراب میں بھگوئے ہوئے چنے بہت مفید ہیں۔ اگر انڈوں میں ترہ تیزک ملا دی جائے تو ان کا فائدہ بڑھ جاتا ہے۔ پختہ میٹھا انگور بھی کافی قوت بخش غذا ہے۔ بادام شیریں، پستہ، فندق (میوہ) اخروٹ، تازہ دودھ، بیتھرا، بچہ کبوتر، بطخ مرغی کا انڈا، مرغی کا جگر، گائے کا گھی، کباب، انجیر، منقیٰ اور شہد۔ یہ سب چیزیں اس بارے میں کافی فائدہ مند ہیں۔

باہ کے لیے فائدہ مند غذائیں

ہلیون پانی میں پکا کر گھی میں بھون لی جائے۔ اس میں ایک عدد انڈا بھی ملا لیا جائے اور اوپر قدرے دارچینی ڈال دی جائے۔ روزانہ اسے استعمال کیا جائے۔ اس سلسلے کی ایک اور قیمتی غذا یہ ہے تین عدد گھریلو قسم کے صحت مند چوزے۔ ایک عدد کبوتر کا بچہ۔ اور کبوتر کی اس قدر چربی جو تین کبوتروں کی چربی کے برابر ہو، ان سب کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کر کے بھنے باقلے پیاز اور دھنیا کے ساتھ پکائیں۔ قدرے گرم مصالحہ یا نمک زنجبیل بھی ڈال لیں۔ اس سلسلے کی ایک اور غذا یہ ہے جوان اونٹ کا گوشت دو حصے اور سفید پیاز ایک حصہ۔ ان دونوں کو خوب پکائیں اور آبکامہ (مختلف چیزوں سے کشید کیا ہوا سرکہ) میں جوش دے کر عود اور دارچینی پیس کر ڈال دیں۔ ایک اور غذا، مغز جرز ہندی (ناریل) کا سیاہ چھلکا اتار لیا جائے اور تازہ دودھ میں میدہ کی روٹی کے ساتھ ملا کر ثرید بنا لیا جائے۔ پھر اسے استعمال میں لایا جائے ایک اور غذا، مغز بادام شیریں، مغز پستہ۔ مغز فندق، مغز لوز ہندی، مغز جوز ہندی، تخم خشخاش شقاقل انجیر خشک تمام ہم وزن لے کر کوٹ لیں اور صرف روغنی روٹی کو خشک کر کے مذکورہ بالا ادویہ کے سہ چند لے کر پیس کر ان میں ملا دی جائے۔ صبح سویرے تازہ دودھ میں تین اوقیہ (وزن چالیس درہم) کے قریب ڈال کر جوش دیا جائے۔ پھر تناول کیا جائے یہ غذا بدن کو موٹا اور قوت باہ کو بڑھاتی ہے۔ حکما کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص ہمیشہ چڑیوں کا گوشت کھاتا رہے اور پانی کی بجائے دودھ پیتا رہے تو اس کا قضیب ہمیشہ سخت رہے گا اور منی زیادہ پیدا ہو گی۔ اسی طرح گائے کے گھی میں پیاز بھون کر اس میں مرغی کا انڈا ملا لیا جائے تو یہ بھی کافی فائدہ مند چیز ہے۔

نخود سیاہ ترہ تیزک کے پانی میں بھگو کر سایہ میں خشک کیے جائیں دوبارہ اور سہ بارہ یہی عمل کیا جائے پھر اس کے ہم وزن چینی ملا کر کوٹ لیا جائے اور صبح و شام لوز ہندی کے روغن میں تر کر کے اخروٹ برابر کھا لیے جائیں جو شخص شراب کا عادی ہو وہ اس کے بعد تین اوقیہ شراب یا نبیذ بھی پی لیا کرے، اسی طرح صاف شدہ نخود تازہ دودھ میں بھگو دیے جائیں جس وقت پھول جائیں انہیں گائے کے گھی میں بھون لیا جائے

خیال رہے کہ جل نہ جائیں پھر ان سے دو گنے چلغوزے ملا کر دونوں کو خوب کوٹ لیا جائے اور صاف شہد میں ملا کر معجون بنائی جائے۔ اس میں قدرے دار چینی اور مصطگی بھی ملائی جائے اور صبح و شام اخروٹ کے برابر کھاتے رہیں، نخود باقلا اور لوبیا کو فرغار کے پانی میں بھگو دیں پھول جائیں تو ان پر صحت مند جوان بھیڑ کے گوشت کی تہہ دیں پھر اس پر ایک تہہ کترے ہوئے پیاز کی دیں۔ اس پر ان دانوں کی تہہ دیں پھر قدرے ہینگ۔ نمک سقنقور دار چینی اور لونگ ڈال کر گھی میں تلیں۔ نیز اس میں کبوتر اور چڑیوں کا مغز بھی ڈال دیں۔

ایک اور قسم کی مقوی خوراک یہ ہے اور یہ بو علی سینا کی طرف منسوب ہے۔ چڑیا کا مغز کبوتر کا مغز۔ پچاس عدد، چڑیا کے بیس انڈوں کی زردی۔ ماء اللحم جوان گوشت کے بھیڑ سے نکالا گیا ہو۔ ایک اوقیہ (چالیس درم) پیاز کا پانی تین اوقیہ ترہ تیزک کا پانی ۵ اوقیہ گائے کا گھی پچاس درم نمک اور گرم مصالحہ (مناسب وزن) یہ تمام چیزیں ملا کر نان کی شکل بنا لیں اور استعمال کریں۔

ایک اور مقوی غذا ترہ تیزک کے بیج دو درم، کوٹی ہوئی اندر جو نصف درم، کندر ایک درم، ان سب کو کوٹ پیس چھان کر نیم برشت انڈوں کی زردی کے ساتھ استعمال کیا جائے

ایک اور مقوی غذا یہ خلیفہ متوکل کے لیے تیار کی گئی تھی۔ پیاز کتر کر گائے کے گھی میں بھون لیے جائیں اس میں چڑیا کا انڈا یا کبوتر کا انڈا یا مرغی کا انڈا ملا لیا جائے۔ نیز آٹھ درم خولنجان اور قدرے نمک سقنقور بھی ملا لیا جائے۔ پھر اسے استعمال کیا جائے۔

ایک تقویت بخش حلوہ صاف شدہ چلغوزہ دو درم تخم خربوزہ مقشر اور تخم جرجیر ہم وزن لے کر کوٹ لیں پھر انہیں روغن گاؤ میں بھون لیں۔ اس بات کا خیال رہے کہ جل نہ جائیں دار فلفل اور دار چینی بھی اوپر ڈال دی جائے، پھر شہد ملا کر قوام بنا لیا جائے۔ اگر اس حلوہ میں گاجر کا بیج اور شقاقل ملا لیا جائے تو اور بہتر ہے۔ اگر ان تخموں کی بجائے حبۃ الخضرا ڈالا جائے تو بھی صحیح ہے قدرے مشک بھی ڈال دیا جائے۔

ایک اور تقویت بخش غذا۔ چینی، تازہ دودھ اور پیاز کا پانی مساوی لے کر اتنا پکائیں کہ قوام ہو جائے، روزانہ صبح کے وقت ایک اوقیہ استعمال کیا جائے۔ ایک اور

مقوی غذا، پیاز کا پانی ایک حصہ اور شہد دو حصے ملا کر انہیں اتنا پکایا جائے کہ پانی سوکھ جائے اور صرف شہد باقی رہ جائے۔ روزانہ سوتے وقت دو چمچے گرم پانی میں ملا کر پی لیے جائیں ایک اور مقوی خوراک، سونٹھ، دار فلفل، تودری سرخ اور سفید، پودینہ اور شقاقل ہم وزن لے کر انہیں کوٹ لیا جائے۔ پھر ان تمام ادویات کا دگنا نمک سقنقور ملایا جائے۔ اگر صرف سونٹھ بھی سادہ نمک کے ساتھ ملا کر کھانوں میں ڈال لیا جائے تو کافی تقویت بخش چیز ہے۔

مقوی باہ مشروبات

شربت انجیر، خشک شدہ موٹے موٹے انجیر پانچ سیر۔ میتھرا تیس درم سا انجیروں کو دھو کر صاف کر لیا جائے اور دونوں چیزوں کو تانبے میں میں ڈالا جائے کہ چار انگل کے قریب پانی ان کے اوپر رہے پھر موسم سرما میں تین دن کسی گرم جگہ میں انہیں رکھ دیا جائے۔ موسم گرما ہو تو ایک دن اور بہار خزاں ہو تو دو دن پڑا رہنے دیں۔ تاکہ دواؤں کا اثر پوری طرح پانی میں آجائے۔ بعد میں جوش دے کر پانی کو چھان لیا جائے۔ پھر اس پانی میں برابر وزن شہد ڈال کر دیگچی آگ پر رکھ دی جائے۔ بعض حضرات شہد پانی کے برابر نہیں بلکہ اس کے نصف جتنا ڈالا لیتے ہیں۔ ساتھ ساتھ تخم ابیون تودری سرخ و سفید (ہر ایک دو درم)، سونٹھ تین درم۔ دار چینی۔ جوز بوا۔ جوتری اور خیر بوا ہرا ہر ایک دو دو درم) ان سب دواؤں کو کوٹ کر کپڑے کی پوٹلی بنا کر دیگچی میں ڈال دیں۔ اور اس قدر ابالیں کہ قوام تیار ہو جائے۔ تھوڑی تھوڑی دیر بعد پوٹلی کو ملتے رہیں، تاکہ دواؤں کا اثر اچھی طرح پانی میں آجائے۔ بعد میں پوٹلی کو نچوڑ کر پھینک دیں۔ اور پانی ہر روز پی لیا کریں۔

شربت گاجر۔ دس سیر گاجریں دھو کر صاف کر لی جائیں۔ ان کے سرے سے سبز رنگ کا گودا اتار کر پھینک دیا جائے۔ باقی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کر کے دیگچی میں ڈال لیے جائیں۔ دس سیر پانی اور تین درم میتھرا بھی ڈال دیا جائے۔ دیگچی کا منہ بند کر کے مٹی سے مضبوط کر دیا جائے۔ تاکہ بخارات باہر نہ جائیں۔ نرم آگ پر پکایا جائے جب اچھی طرح پک جائیں۔ اتار کر ٹھنڈا کر لیا جائے۔ گاجریں صاف کپڑے میں ڈال کر نچوڑ لی جائیں۔ اب اس پانی کے ہم وزن شہد ملا لیا جائے اور پہلی شربت میں ذکر کردہ دواؤں کی پوٹلی بنا کر حسب سابق اس پانی میں ڈال دی جائے۔ قوام پر آئے تو اتار لیا جائے۔ البتہ آخری وقت گاجروں کے

پانی کے برابر انگوروں کا شیرہ بھی ملا لیا جائے۔

مختلف قسم کے طلاء بالچھڑ، مرتھ، رائی۔ دار چینی، خولنجان۔ سداب ان تمام چیزوں کو کوٹ کر تازہ دودھ میں بھگو دیں۔ دودھ جذب ہو جائے اور دوائیں سوکھ جائیں تو انہیں دوبارہ کوٹ لیا جائے۔ اور اس میں گائے کے پتہ کا پانی ملا دیا جائے۔ یہ پانی بھی جذب ہو جائے تو شہد میں ملا کر آلہ تناسل کو لیپ کریں۔ ایک اور طلاء یہ ہے کہ گائے کی چربی پگھلا کر اس میں پیاز نرگس عقر قرحا اور مویزج کو کوٹ پیس کر ملا دیں اور پھر اسے استعمال کریں۔

ملذذ چیزیں شہد میں سونڈھ کا مربہ ملا کر پتلا پتلا لیپ کیا جائے۔ اسی طرح سرد چینی عقر قرحا اور ہینگ منہ میں چبا کر لعاب دہن کے ساتھ آلہ تناسل کو لگا کر سکھایا جائے۔ یہ ایسی ملذذ چیز ہے جس کی نظیر نہیں ملتی۔ ایک اور چیز عقر قرحا، سونٹھ اور دار چینی ہم وزن کوٹ کر شہد میں ملا کر گولیاں بنائی جائیں۔ جماع سے ایک گھنٹہ پہلے ایک گولی منہ میں نرم کر کے آلہ تناسل پر لگا دی جائیں۔ سوکھ جائے تو مشغول ہوں۔

رحم کو گرم کرنے کے لیے مشک اور زعفران کو ریحانی شراب میں جوش دیا جائے پھر ایک چیتھڑا اس میں تر کر کے فرج میں رکھ دیا جائے۔ اسی طرح گرم دانہ روغن چنبیلی کے ساتھ حمول کریں۔ فرج کی تنگی اور خشکی کے لیے عود، ناگر مرتھا، رامک، دال، اقاقیا لونگ اور مشک۔ ان تمام چیزوں کو پیس کر میویس میں تر شدہ پشم پر لگا کر حمول کریں۔ اس بارے میں ایک نسخہ یہ ہے نقاح الاذخر اور مازو خام کو کوٹ چھان کر شراب میں تر کریں۔ نرم قسم کا چیتھڑا دوا میں آلودہ کر کے فرج میں رکھ دیں۔ گھنٹہ گھنٹہ کے بعد اسے تبدیل کرتے رہیں دوشیزگی لوٹ آئے گی۔ ایک اور ترکیب، صنوبر کا چھلکا کوٹ پیس کر اسے شراب قابض میں جوش دیا جائے۔ پھر اس میں کپڑا تر کر کے گھنٹہ گھنٹہ بعد اندر رکھا جائے۔ اس بارے میں سوسن کی گوند بھی کافی فائدہ مند چیز ہے۔

پانی کی حقیقت بوعلی سینا اپنی کتاب "قانون" میں پانی کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ طبعہ طبع اذا خلی وما یوجبہ ولم یعارضہ، سبب من

خارج ظہرمنہ بردمحسوس وحالہ سمی رطوبۃ۔ بوعلی سینا کی یہ تعریف لائق بحث ہے انہوں نے برودت کو محسوس کہا جبکہ رطوبت کو محسوس نہ کہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مختلف اشکال کو آسانی سے قبول کر لینے کا نام رطوبت اور مختلف اشکال کو آسانی سے قبول کر لینے کا نام رطوبت اور مختلف شکلوں کو قبول نہ کرنے کا نام یبوست رکھتا ہے۔ گویا اس طرح رطوبت اور یبوست کے مابین تقابل عدم وملکہ ہے۔ رطوبت عدم اور یبوست ملکہ اس لیے کہ رطوبت نہ قبول کرنے کو مانع ہے اور یبوست قبول کرنے کو مانع ہے جب رطوبت عدم ہے تو اسے محسوس کس طرح کہہ سکتے ہیں۔ اگر ہم فرض کر لیں کہ رطوبت ایک وجودی کیفیت کا نام ہے تو بھی اسے محسوس نہیں کہا جا سکتا۔ مثلاً اگر ہم فرض کر لیں کہ رطوبت اعلیٰ درجے کی معتدل ہوا ہے، نہ گرم ہے نہ سرد اور نہ متحرک۔ اب جو شخص اس ہوا میں چلے گا وہ یہی سمجھے گا کہ یہ جگہ خالی ہے یہاں کوئی جسم نہیں ہے اس لیے جو شخص اس جگہ کو خالی نہیں جانتا اسے یہ عدم خلا دلیل سے ثابت کرنا ہوگا۔ اگر رطوبت محسوس ہوا کرتی تو ضروری ہوتا کہ اس ہوا کی رطوبت محسوس ہوتی اور نفی خلا میں کسی دلیل کی ضرورت نہ پڑتی، چونکہ دلیل کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رطوبت محسوس نہیں ہے۔ لہٰذا شیخ بوعلی سینا کے برودت کو محسوس کہنے اور رطوبت کو محسوس، کہنے کی حقیقت عالم میں آگئی۔ ہماری تقریر کے حسب حال ایک اور دلیل یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک سوء المزاج الم کا سبب ہے مگر سوء المزاج رطب مولم نہیں ہے۔ الم کی تعریف یہ ہے کہ وہ احساس بالمنافی ہے۔ اگر رطوبت محسوس ہوتی تو ضرور سوء المزاج اور مولم ہوتی۔ چونکہ وہ مولم نہیں ہے معلوم ہوا کہ رطوبت محسوس نہیں ہے۔

پتہ کی غذا شیخ بوعلی سینا نے اپنی کتاب "قانون" میں کہا ہے کہ پتہ کو صفرا سے غذا ملتی ہے مگر شیخ کی یہ بات صحیح نہیں ہے اس لیے کہ انہوں نے خود دوسری جگہ یہ بات بیان کی ہے کہ پھیپھڑے میں جگر کی بہ نسبت اصلی رطوبت کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ بوعلی نے اپنے نظریے کی تائید میں دلیل یہ پیش کی ہے کہ جو خون پھیپھڑے کی غذا ہے وہ اس خون کے مقابلے میں کہیں خشک ہے جو جگر کی غذا ہے چونکہ غذا

حاصل کرنے والی چیز کے مشابہ ہوتی ہے۔ لہٰذا پھیپھڑے میں جگر کی بہ نسبت ضرور اصلی رطوبت کم ہونی چاہیے۔ ہم کہتے ہیں کہ پتہ ایک عصبانی جوہر ہے اس کی طبیعت سرد ہے جبکہ صفرا گرم ہے، یہ گرم چیز کس طرح پتہ کی غذا بن سکتی ہے۔ بالخصوص جبکہ شیخ نے یہ بات تسلیم کی ہے کہ غذا متغذی (غذا حاصل کرنے والی) کے مشابہ ہوتی ہے، ثابت ہوا کہ پتہ کی غذا صفرا نہیں ہے۔

بوعلی اپنی کتاب قانون میں لکھتے ہیں، الاعضاء اجسام متولدۃ من اول مزاج الاخلاط کما ان الاخلاط اجسام مرکب من اول مزاج الارکان۔ ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ اخلاط کا وجود ارکان کے پہلے مزاج سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ ان کا وجود غذاؤں کے پہلے مزاج سے ہوتا ہے اس لیے یوں کہنا چاہیے تھا، الاعضاء اجسام متولدۃ من اول مزاج الاخلاط کی الاخلاط اجسام متولدۃ من اول مزاج الاغذیۃ، والاغذیۃ اجسام متولدۃ من اول مزاج الارکان۔ میرے نزدیک یہ دوسری تعریف صحیح نہیں ہے۔ قانون میں بیان کردہ تعریف صحیح ہے، اس لیے کہ استحالہ دو طرح کا ہوتا ہے بامزاج اور بے مزاج، شیخ نے تکونات مزاجی کے مراتب کا اعتبار کیا ہے، کیونکہ اعضا امتزاج اخلاق سے پیدا ہوتے ہیں مگر اخلاط کا غذاؤں کے امتزاج سے پیدا ہونا کوئی ضروری نہیں البتہ جائز ہے۔ لہٰذا پہلا مرتبہ امتزاج ارکان کا ہے اس کے بعد جب تک اخلاط سے اعضا پیدا ہوں امتزاج کا کوئی مرتبہ نہیں ہے۔ تکون اور تولد کا مرتبہ ضرور ہے مثلاً ملے ہوئے ارکان غذا ہو کر اخلاط بن جاتے ہیں مگر یہ مرتبہ امتزاجی نہیں ہے جب کہ شیخ امتزاجی مراتب بیان کر رہا ہے لہٰذا شیخ کی بات بالکل درست ہے۔

نبض منتظم اور نبض موزوں

نبض منتظم وہ ہے جو ہو باقاعدہ مگر اس کی حرکات کے اوقات جدا جدا ہوں۔ مثلاً پہلی حرکت خوب قوی ہو دوسری اس سے نرم، تیسری اس سے بھی نرم۔ چوتھی ذرا قوی، پانچویں اس سے بھی قوی۔ چھٹی خوب قوی پھر اسی ترتیب نرم ہونا شروع ہو گویا نبض منتظم میں اوقات کی ترتیب اس انداز سے ہوتی ہے جبکہ نبض موزوں میں زمانہ حرکت اور زمانہ سکون کے درمیان باہمی مناسبت ضروری ہے۔

نبض مختلف القرع اور نبض غزالی نبض مختلف القرع یہ ہے کہ قوت و ضعف کے اعتبار سے اس کی پہلی حرکت آخری حرکت کے برابر نہ ہو بلکہ مخالف ہو۔ اور نبض غزالی یہ ہے کہ اس کی پہلی حرکت آخری حرکت کی بہ نسبت ضعیف ہو، گویا نبض مختلف القرع نبض غزالی کے لیے بمنزلہ جنس ہے۔

نبض ذنب الفارہ اور نبض مسلی نبض ذنب الفارہ نبض مسلی کے مقابلے میں دو حصے زیادہ ضعف پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ نبض مسلی ضعف سے آہستہ آہستہ قوت کی طرف ترقی کرتی ہے پھر قوت سے آہستہ آہستہ واپس ضعف پر پہنچتی ہے جبکہ نبض ذنب الفارہ ضعف سے قوت پر پہنچنے کے بعد یکایک ضعف پر واپس آجاتی ہے۔ لہٰذا مسلی کی بہ نسبت ذنب الفارہ کی ضعف پر دلالت زیادہ ہوئی۔

علم التشریح

اعضا کی اقسام خیال رہے کہ اعضا دو قسم ہیں۔ بسیط اور مرکب، بسیط عضو وہ ہے جس کے ہر محسوس جزو پر اس عضو کا اصل نام اور حقیقت صادق آتی ہو مثلاً ہڈی، گوشت، پوست، اب ان اعضا کا ہر جزو اور ہر ٹکڑا ہڈی اور گوشت پوست کہلاتا ہے اور مرکب وہ عضو ہے جس کا ہر محسوس جزو پر اصل عضو کا نام یا حقیقت صادق نہ آتی ہو، مثلاً ہاتھ یا پاؤں ہاتھ یا پاؤں کا ہر ہر جزو ہاتھ یا پاؤں نہیں کہلاتا۔ واضح رہے کہ عضو کے ساتھ محسوس کی قید نہ لگائی جاتی تو اعضائے بسیط اور مرکب کی تعریف صحیح نہ بیٹھتی، اس لیے کہ گوشت پوست کے اجزا پانی، مٹی، ہوا اور آگ بھی ہیں مگر انہیں گوشت پوست نہیں کہا جاتا۔ اس قید سے یہ اعتراض رفع ہو گیا۔ یہ باریکی صرف بوعلی نے ملحوظ رکھی ہے اکثر اطبا کا ذہن اس طرف نہیں گیا۔

اعضائے بسیط اعضائے بسیط میں پہلا عضو ہڈی ہے، اسے سخت اس لیے بنایا گیا ہے کہ بدن کی بنیاد اسی پر ہے۔ دوسرا عضو غضروف یعنی نرم ہڈی ہے یہ ہڈیوں کے گوشت سے نرم اعضا یعنی پٹھوں کے درمیان واسطہ کا کام دیتی ہے، تیسرا عضو پٹھا ہے اس کی جائے پیدائش مغز یا حرام مغز ہے۔ چوتھا وتر یہ لٹکا ہوا گوشت ہے پانچواں عضو رباط ہے (یہ ہڈیوں کو جوڑنے والا خاص قسم کا مادہ ہے) چھٹا عضو وہ شریانیں ہیں جو دل سے نکلتی ہیں اور پھدکتی ہیں، ساتواں عضو ورود وہ جو ہمیشہ ساکن رہتی ہیں اور جگر سے نکلتی ہیں۔ آٹھواں جنہیں اوردہ کہتے ہیں، ان کا کام یہ ہے کہ جگر سے خون حاصل کر کے اعضا میں پہنچاتی ہیں۔ نواں عضو وہ باریک اور پتلے پردے ہیں جن کی ساخت پرداخت پٹھوں کے ریشوں سے ہوتی ہے۔ دسواں گوشت شیخ ابوعلی نے ناخن اور بالوں کا ذکر ان میں نہیں کیا۔

ہڈیوں کی مختصر تشریح انسانی جسم میں کل دو سو اڑتالیس ہڈیاں ہوتی ہیں دو دو ہیں جن سے مغز ڈھکا ہوا ہوتا ہے، چار ہڈیاں سر کی چار دیواریں ہیں، جن پر ذکر کردہ دو ہڈیاں چھت کی طرح پڑی ہوئی ہیں۔ اس اعتبار سے چار درزیں ہوگئیں۔ اگلی جانب والی درز کو اکلیلی پچھلی طرف والی کو لامی اور دائیں بائیں طرف کی قشری کہلاتی ہیں۔ ایک اور ہڈی جو سر کے لیے بحیثیت بنیاد کے ہے وتدی کہلاتی ہے اور چار ہڈیاں زوج کہلاتی ہیں، نیچے اوپر کے جبڑوں کی ہڈیاں سولہ اور دانت بتیس ہوتے ہیں۔ پیٹھ اور گردن کے منکے تیس ہیں۔ پسلیاں چوبیس ہیں۔ دونوں شانوں کی ہڈیاں دو ہیں۔ دو ہڈیاں اور ہیں جو شانوں کی ہڈیوں کے اوپر واقع ہیں۔ یہ قلة الکتف کہلاتی ہیں۔ دو بازو کی دو ہڈیاں اور دو کلائی کی ہڈیاں چار یہ بنتی ہیں، دونوں ہاتھوں کی سولہ، مشط کی آٹھ اور انگلیوں کی تیس گویا دونوں ہاتھوں کی ساٹھ ہڈیاں ہوئیں۔ دو سرینوں اور دونوں پاؤں کی ہڈیاں بھی ساٹھ ہیں۔ دو ہڈیاں دو رانوں کی چار ہڈیوں پنڈلیوں کی دو زانوں کی۔ دو ہڈیاں دونوں ٹخنوں کی۔ دو ایڑیوں کی دو ذورقی کی آٹھ چھوٹی ہڈیاں پاؤں کی دس مشط کی اٹھائیس انگلیوں کی۔ یہ ساٹھ ہوگئیں۔ یہ ساری مل ملا کر دو سو اڑتالیس بنتی ہیں۔ بعض نے چینی اور سرین کی ہڈیوں کو شمار نہیں کیا۔ گویا اس طرح کل ہڈیاں دو سو چھیالیس بنیں گی۔ واضح رہے کہ سمانی اور لامی ہڈیاں ان کے علاوہ ہیں۔

آنکھ کے پٹھے معلوم ہونا چاہیے کہ پٹھوں کے سات جوڑے دماغ سے نکلتے ہیں پہلا جوڑا اگلی جانب سے نکلتا ہے اور وہ پستان کے سرے کی طرح آگے کو ابھرا ہوتا ہے۔ سونگھنے کی قوت اسی جوڑے میں ہوتی ہے۔ ان کے قریب سے دو پٹھے اور نکلتے ہیں، یہ درمیان سے خالی ہوتے ہیں۔ جو دائیں طرف سے نکلا ہے وہ بائیں طرف کو جاتا ہے اور جو بائیں طرف سے پیدا ہوا ہے وہ دائیں طرف کو جاتا ہے۔ یہ دونوں باہم اس طرح ملے ہیں یا انہوں نے ایک دوسرے کو اس طرح کراس کیا ہے کہ دونوں کا پیٹ ایک ہوگیا ہے یہ جوف (پیٹ) بہت فراخ ہے یہ جوف جو کراس کی جگہ ہے مجمع النور (نگاہ کا مرکز) کہلاتا ہے۔ پھر وہ ایک دوسرے سے علیحدہ

ہو جلتے ہیں ان کی شکل اس طرح بنتی ہے۔ یعنی جو شاخ دائیں طرف سے بائیں طرف کو آ رہی تھی وہ بائیں طرف کو مڑ کر بائیں آنکھ میں آگئی ہے۔ اور ان دونوں کے لب فراخ ہو کر ان رطوبات کو حاوی ہو گئے ہیں جن کا ہم ذکر کر آئے ہیں۔

آنکھ کے طبقات دماغ میں دو قسم کی جھلیاں ہیں ایک سخت جو کھوپری کی ہڈی سے لگی ہوئی ہے۔ دوسری پتلی جو جوہر دماغ سے پیوستہ ہے۔

چونکہ اندر سے خالی پٹھوں کا مرکز بھی دماغ ہے لہٰذا وہ دونوں جھلیاں ان پٹھوں کو لپٹی ہوئی ہیں اور انہی سے آنکھ کے طبقے بنتے ہیں وہ اندر سے خالی پٹھے ان دو جھلیوں کے ساتھ آنکھ کی پیالی میں آتے ہیں، تو وہ جھلیاں اور پٹھے فراخ ہو کر طبقات اور رطوبتوں کی موجودگی کا باعث بنتے ہیں۔ پہلا طبقہ صلبیہ ہے یہ سخت جھلی کے کنارے سے پیدا ہوا ہے، دوسرا طبقہ مشیمیہ یہ پتلی جھلی کے کنارے سے نمودار ہوتا ہے۔ تیسرا شبکیہ۔ یہ اندر سے خالی پٹھے کے کنارے سے نکلا ہے اور رطوبت زجاجیہ جو پگھلے ہوئے شیشے کی طرح صاف اور گاڑھی رطوبت ہے۔ اسی طبقہ کے درمیان ہوتی ہے اور رطوبت زجاجیہ کے درمیان ایک اور صاف روشن اولے کی طرح گول منجمد قسم کی رطوبت ہوتی ہے، جسے رطوبت جلیدیہ کہا جاتا ہے چونکہ اس کی شکل گول ہوتی ہے لہٰذا رطوبت زجاجیہ اس کی پشت کی جانب سے ایک بڑے دائرے کی طرح اسے محیط ہے، چوتھا طبقہ عنکبوتیہ ہے یہ طبقہ شبکیہ سے نکلا ہے۔ رطوبت بیضیہ جو انڈے کی سفیدی کی طرح کی رطوبت ہے اسی طبقہ میں ہوتی ہے۔ پانچواں طبقہ عنبیہ ہے یہ طبقہ مشیمیہ کے کنارے سے نکلا ہے۔ اس طبقہ کا رنگ آسمانی ہے اس لیے کہ یہ رنگ آنکھ کی روشنی کے زیادہ مناسب ہے۔ اسے عنبیہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ دیکھنے کی جگہ کے بالمقابل اس انگور کے سوراخ کی مانند ایک سوراخ ہوتا ہے جسے خوشہ سے الگ کر دیتے ہیں، مگر وہ سوراخ موجود رہتا ہے۔ یہ سوراخ اس طبقہ میں اس لیے ہوتا ہے کہ جب خالی پٹھے سے نور باصرہ رطوبت جلیدیہ پر پہنچے تو اس سوراخ میں سے باہر کی طرف چمکے اگر یہ سوراخ بند ہو جائے تو بینائی ختم ہو جاتی ہے۔ اس طبقہ کے اندر ایک نرم سی جھالر ہوتی ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ سوراخ

کے کنارے بدستور کھلے رہیں، اور سوراخ بند نہ ہو۔ چھٹا طبقہ قرنیہ ہے یہ سخت جھلی سے کنارے سے پیدا ہوا ہے۔ یہ طبقہ صاف اور سخت ہے اور اس میں چار تہیں ہیں، تاکہ اگر ایک تہہ خراب ہو تو دوسری موجود ہوں۔ یہ چھ طبقے جن کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں سے تین رطوبت جلیدیہ کے پیچھے رہتے ہیں یہ تین صلبیہ، مشیمیہ اور شبکیہ ہیں اور تین او پردہ عنکبوتیہ عنبیہ اور قرنیہ ہیں۔ ساتواں طبقہ ملتحمہ ہے۔ یہ سفید لچکدار گوشت سے مرکب ہے اور اُن عضلات سے ملا ہوا ہے جن کے ساتھ آنکھ حرکت کرتی ہے

آنکھوں کے رنگ اور ان کے اسباب

آنکھ کے سیاہ ہو جانے کی سات وجوہ ہو سکتی ہیں۔ پہلا اور دوسرا سبب تو روح باصرہ کا کم ہو جانا یا اس کا آلودہ ہو جانا ہے اس لیے کہ درمیان سے خالی پٹھوں میں جو نور باصرہ موجود ہوتا ہے وہ طبقات چشم پر چمکتا رہتا ہے۔ جب یہ نور کم یا گدلا ہو جاتا ہے روشنی نہیں دیتا۔ اس وقت نور پر طبقہ عنبیہ کا رنگ اثر انداز ہو جاتا ہے۔ تیسرا اور چوتھا سبب یہ ہے کہ رطوبت جلیدیہ مقدار میں چھوٹی اور معمولی ہو، یا اندر سے تر ہو، اس صورت میں اس کی صفائی اور چمک لازماً کم ہو جائے گی۔ پانچواں اور چھٹا سبب یہ ہے کہ رطوبت بیضیہ زیادہ ہو جائے یا گدلی ہو جائے یہ رطوبت جلیدیہ کے آگے رہتی ہے۔ اگر یہ زیادہ ہو جائے یا گدلی ہو جائے تو رطوبت جلیدیہ کے لیے حجاب بن جاتی ہے ساتواں سبب یہ ہے کہ طبقہ عنبیہ سیاہ ہو جائے۔ یہ ساتوں اسباب موجود ہوں تو آنکھ سیاہ ہو جاتی ہے۔ اگر ان اسباب کے اضداد جمع ہو جائیں تو آنکھ بھوری ہو جاتی ہے اگر کچھ اسباب سیاہی کے اور کچھ بھورے پن کے جمع ہو جائیں تو آنکھ میش چشم ہو جاتی ہے اگر بھورے پن کے اسباب بڑھ جائیں تو آنکھ سفید دکھائی دیتی ہے۔

بعض لوگ بچپن میں میش چشم ہوتے ہیں مگر جوانی میں سیاہ چشم ہو جاتے ہیں اور بعض لوگ اوائل عمر میں سیاہ چشم ہوتے ہیں۔ آخر عمر میں میش چشم بن جاتے ہیں۔ اس کی وجوہات علیحدہ علیحدہ ہیں۔ بچپن میں میش چشم ہونے کی وجوہات یہ ہیں کہ طبقہ عنبیہ میں مکمل نشوونما نہ ہونے کی وجہ سے زرقت یعنی کیرا پن پیدا ہو جاتا ہے۔ جوانی میں یہ نشوونما مکمل

ہو جانے کی بنا پر یہ زرقت ختم ہو جاتی ہے اور آنکھ سیاہ ہو جاتی ہے۔ بڑی عمر میں میش چشم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جس رطوبت کا طبعی رنگ نیلگوں تھا کسی خرابی کی بنا پر اس کا وہ رنگ زائل ہو جاتا ہے اور کیراپن پیدا ہو جاتا ہے۔ جس طرح نباتات موسم خزاں میں بے رنگ ہو جاتے ہیں۔

شیخ طبقہ عنبی کا فائدہ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ طبقہ رطوبت جلیدی (جو نہایت صاف اور چمک دار ہے) اور رطوبت بیضی (جو گدلی اور آلودہ رطوبت ہے) کے درمیان حائل اور مانع ہے، مگر مسیحی اپنی کتاب میں لکھتا ہے کہ رطوبت بیضیہ طبقہ عنکبوتیہ کے نیچے ہے یہ بات اس نے تمام حکما کے خلاف لکھی ہے۔ اس صورت میں طبقہ عنبی کا کچھ فائدہ نہیں ہوگا۔

دونوں پٹھوں کے باہم مل جانے یا کراس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان میں سے کسی ایک میں کوئی خرابی واقع ہو تو نور باصرہ دوسری طرف بھی نفوذ کر کے دونوں طرفوں کا فائدہ دے، نیز اگر یہ نور ایک جگہ باہم نہ ملتا تو لازم آتا کہ ایک چیز دو دکھائی دیں۔ ان کے علاوہ اور بھی کوئی فوائد ہیں مگر یہاں اتنا کافی ہے۔

علم الصیدیہ

(شناخت ادویہ)

اس علم سے مقصود ادویات کی شناخت ہے تین ظاہری اصولوں میں ہم تین دواؤں کی شناخت کا طریقہ بیان کریں گے۔ تین شکل اصولوں میں مفرد دواؤں کے تین بہت ضروری اور اہم مسئلے بیان کریں گے۔ حسب طریقہ تین سوال بھی تحریر کریں گے تاکہ کتاب کا منفرد انداز برقرار رہے۔

بلسان یہ ایک درخت ہے جو مصر کے قصبے عین الشمس میں پیدا ہوتا ہے اس کے پتے اور لوسداب کے پتوں کی مانند ہوتی ہے۔ اس درخت کا روغن اس کے پھل سے زیادہ کارآمد ہوتا ہے اور اس کا پھل اس کی لکڑی سے زیادہ فائدہ مند ہوتا ہے، اس کا روغن نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ ستارہ شعریٰ (یہ ایک ستارہ ہے جو جوزا کے بعد نکلتا ہے) طلوع ہو تو اس درخت کو لوہے کی کسی چیز سے چھید دیتے ہیں۔ اس سے جو روغن ٹپکے اسے صاف روئی سے اکٹھا کر لیتے ہیں۔ یہ فی درخت ہر سال نصف سیر سے زیادہ روغن نہیں نکلتا۔ اس روغن کے اصلی ہونے کی شناخت یہ ہے کہ اگر اسے دودھ میں ٹپکائیں تو دودھ جم جاتا ہے۔ پانی میں ٹپکائیں تو سارے پانی پر پھیل جاتا ہے اور پانی کو گاڑھا کر دیتا ہے کسی کپڑے کو لگا کر دھوئیں تو کپڑا صاف ہو جاتا ہے۔ تازہ روغن فائدہ مند ہوتا ہے۔ پرانا روغن کارآمد نہیں رہتا۔ بعض اوقات اس میں روغن صنوبر، روغن مصطگی اور موم جیسے مہندی کے روغن میں سے گزارا گیا ہو، ملا لیتے ہیں، یہ تیسرے درجہ میں گرم ہے۔

مشک یہ ہرن یا اس سے ملتے جلتے جانور کا نافہ ہوتا ہے اس میں بہتر وہ ہے جو تبت سے آتا ہے۔ اس کے بعد خرخیری (خرخیر ترکستان کا ایک علاقہ) اور پھر

ہندی بالترتیب بہتر مشک شمار کیے جاتے ہیں جس ہرن کی خوراک سنبل یا بہمن سرخ اور سفید ہو اس کا مشک بہت اچھا ہوتا ہے۔ یہ ہر قسم کے زہر بالخصوص بیش (ایک خاص زہر) کی بہترین تریاق ہے۔

عود ہندی عود سب سے اچھی شمار ہوتی ہے یہ وسط ہند سے آتی ہے اس کے بعد پہاڑی عود ہے۔ اس کی خوشبو کپڑوں کے لیے بہت اچھی ہوتی ہے۔ اس کے بعد سمندری پھر قماری اور پھر چینی، عود کا نمبر آتا ہے عود تر اور شیریں ہوتی ہے اس کی اصلیت کی شناخت یہ ہے کہ اگر پانی میں نیچے بیٹھ جائے تو اصلی ہے اوپر تیرنے لگے تو نقلی یہ دوسرے درجہ میں گرم اور خشک ہے۔

ادویات کی اقسام دوائیں تین قسم کی ہیں۔ معدنی، نباتی اور حیوانی، اگر دوا معدنی ہو تو اچھی معدن کی ہو، جیسے فاج کرمانی۔ اور ضروری ہے کہ وہ غیر ضروری چیزوں سے صاف ہو، نباتی دوائیں کئی قسم کی ہوتی ہیں۔ مثلاً بیج، جڑ، شگوفہ، پھل گوند۔ بعض دفعہ سالم بوٹی مع برگ و بار پتے لینے کا بہترین وقت وہ ہے جب پتے پوری طرح بڑے ہو گئے ہوں اور ان کا رنگ خراب نہ ہوا ہو۔ بیج اس وقت لینے چاہئیں جب خوب پختہ ہو چکے ہوں۔ جڑ لینے کا صحیح وقت وہ ہے جب وہ بوسیدگی کے قریب ہو شگوفہ اس وقت کارآمد ہوتا ہے جب پوری طرح کھل چکا ہو مرجھایا نہ ہو۔ پھل وہ مفید ہے جو پختہ ہو کر کمال کو پہنچ گیا ہو۔ شاخ اس وقت لینی چاہیے جب وہ تازہ ہو کملا نہ گئی ہو، اگر ساری بوٹی لینی مقصود ہو تو اس وقت لینی چاہیے جب تازہ ہو اور اس کے تخم پختہ ہو چکے ہوں نیز ہوا میں تری نہ ہو صاف ہو۔ باغوں کی نباتات جنگلی نباتات کی بہ نسبت اور جنگلی نباتات پہاڑی نباتات کی بہ نسبت کم فائدہ مند ہوتی ہیں۔ پہاڑی نباتات سب سے زیادہ مفید ہوتے ہیں مگر وہ پہاڑی جو ہر وقت ہوا میں رہتی ہوں، اور ان پر براہ راست دھوپ پڑتی ہو۔ جن نباتات کا رنگ گہرا۔ مزاج قوی اور بو تیز ہو وہ عمدہ شمار کی جاتی ہیں گوند کا بہتر وقت وہ ہوتا ہے جب وہ بن گئی ہو مگر ابھی خشک نہ ہوئی ہو۔ حیوانی ادویہ اس حیوان سے لینی چاہئیں جو جوان اور طاقتور ہو اور اس میں کسی قسم کا عیب نہ ہو۔

دواؤں کے خواص

دواؤں کی ترکیب یا تو بسائط سے ہوتی ہے یا مرکبات سے، جن دواؤں کی ترکیب بسائط سے ہوتی ہے وہ ہیں جن میں اربعہ عناصر کے امتزاج سے طبیعت بنتی ہے جن کی ترکیب مرکبات سے ہوتی ہے وہ دوائیں وہ ہیں، جن میں مختلف دواؤں کے ملانے سے کوئی نئی طبیعت پیدا ہوگئی ہے۔ یہ پھر دو قسم ہے صنعتی یعنی بناوٹی مثلاً مختلف قسم کی معجونات وغیرہ اور طبعی یعنی قدرتی، قدرتی مرکبات دو طرح پر ہیں ایک وہ جن کے اجزا کی تفریق غسل یا طبخ سے ہو سکتی ہے مثلاً چقندر۔ اس کا پانی مسہل اور خود قابض ہوتا ہے۔ ظاہر ہے یہ فرق پانی کشید کرنے سے ہوتا ہے یا کاسنیہ کہ اس کی سطح پر ایک لطیف قسم کی رطوبت ہوتی ہے مگر وہ خود ثقیل ہوتا ہے اسے دھونے سے وہ لطیف رطوبت ضائع ہو جاتی ہے اسی لیے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دھونے سے منع فرمایا ہے۔ دوسرے مرکبات وہ ہیں جنہیں دھونے یا پکانے سے ان کے اجزا جدا جدا نہ ہوسکیں۔ مثلاً بابونہ اس میں ایک قوت محلل ہونے کی اور ایک قابض ہونے کی ہے اور یہ دونوں قوتیں دھونے اور طبخ کرنے کے بعد بھی بدستور رہتی ہیں۔

ادویات کے خواص کی شناخت کا طریقہ

ادویات کے خواص معلوم کرنے کا ذریعہ تجربہ ہے یا پھر قیاس ہے تجربہ کے لیے سات شرطیں ہیں۔ پہلی یہ کہ دوا میں نامعلوم کیفیتوں کی ملاوٹ نہ ہو۔ دوسری یہ کہ دوا کا تجربہ کسی مفرد بیماری پر کیا جائے مرکب پر نہ کیا جائے۔ تیسری کہ متضاد بیماریوں پر اس کا تجربہ کیا جائے چوتھی یہ کہ دوا میں ایسی قوت ضرور ہو، جو بیماری کی قوت کا مقابلہ کر سکے۔ پانچویں یہ کہ دوا سے پہلے پہل جو اثر ظاہر ہوا ہے اسی پر اعتماد کیا جائے۔ چھٹی یہ کہ وہ پہلا اثر اس سے کئی دفعہ ظاہر ہو، ساتویں یہ کہ دوا کا تجربہ انسان پر کیا جائے۔

اسی طرح قیاس کے لیے بھی چند باتیں پیش نظر رکھنی چاہئیں۔ پہلی یہ کہ اگر دو چیزیں بناوٹ اور وضع میں ایک جیسی ہوں تو وہ دونوں کسی گرم یا ٹھنڈی جگہ پر رکھ کر دیکھی جائیں اگر ان میں سے ایک گرمی یا سردی کو جلدی قبول کرے تو سمجھ لینا چاہیے کہ وہ چیز دوسری کی بہ نسبت زیادہ گرم یا ٹھنڈی ہے۔ دوسری یہ کہ جس دوا کا ذائقہ تلخ اور تیز ہو وہ گرم ہوگی اور جس کا مزہ

ترش یا کسیلا ہو وہ سرد ہوگی۔ اسی طرح جو شیریں، چکنی اور بے مزہ ہو، وہ معتدل ہوگی تیسری یہ کہ جو ذائقہ میں شیریں ہو، مگر اس میں جلن پائی جاتی ہو وہ گرمی مائل ہوگی۔ جو ترش اور گھونٹے وہ سرد ہوگی۔ چوتھی چیز رنگ ہے مگر اس پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ اگر رنگ کبھی سفید اور کبھی دوسرا ہو مگر مجموعی طور پر سفید غالب ہو، تو وہ دوا سرد ہوگی جس میں سفیدی کم ہوگی وہ کم سرد ہوگی۔

سوال :۔ ایک ایسی کیفیت جو بسیط اور مرکب دونوں میں پائی جارہی ہو وہ بسیط میں مرکب کی بہ نسبت زیادہ کامل ہوتی ہے مگر اس پر شبہ یہ وارد ہوتا ہے کہ پانی بسیط ہے اور افیون مرکب، ان دونوں میں ایک ہی کیفیت یعنی برودت پائی جاتی ہے مگر افیون میں موجود برودت پانی کی برودت سے کہیں زیادہ ہے حالانکہ برعکس ہونا چاہیے تھا۔ اس کی کیا وجہ ہے۔

جواب :۔ افیون میں برودت کی یہ زیادتی اس کی کیفیت نہیں ہے یہ اس کی خاصیت ہے کیفیت اور خاصیت میں فرق یہ ہے کہ اربعہ عناصر کے امتزاج کے وقت ایک ایسی چیز پیدا ہوجاتی ہے جو نہ حرارت ہوتی ہے نہ برودت، نہ اسے رطوبت کہہ سکتے ہیں نہ یبوست وہ کوئی اور ہی چیز ہوتی ہے اور اسی کو ہم خاصیت کہتے ہیں جیسے مقناطیس کا لوہے کو اٹھا لینا ایک ایسی صفت ہے جو ان چار کیفیات کے علاوہ ہے۔ اسی طرح افیون میں برودت کا غلبہ ان چار کیفیات کے علاوہ ہے اور یہ خاصیت کہلاتی ہے۔

سوال :۔ سپیدہ (مشہور دوا) کھایا جائے تو آنتوں میں زخم پیدا کر دیتا ہے لیکن اگر اسے بدن پر ملا جائے تو کوئی نقصان نہیں پہنچاتا۔ اسی طرح پیاز کھایا جائے تو کوئی ضرر نہیں دیتا لیکن اگر اسے جسم پر ملا جائے تو نقصان پہنچاتا ہے اس کی کیا وجہ ہے۔

جواب :۔ پیاز کھایا جائے تو قوت ہاضمہ اس کے مزاج کو بدلا دیتی ہے یعنی اس کی گرمی اور تیزی کو ختم کر دیتی ہے، دوسرا یہ کہ اکثر اوقات پیاز کو دوسری چیزوں کے ہمراہ ملا کر کھاتے ہیں۔ تیسرا یہ کہ چونکہ پیاز معدہ اور جگر میں گاڑھی رطوبت کے ساتھ مل جاتا ہے اس بنا پر اس کی تیزی کافی حد تک کم ہوجاتی ہے۔ چوتھا یہ کہ وہ زیادہ دیر جسم کے کسی ایک حصے میں ٹھہرتا نہیں۔ پانچواں یہ کہ اندر پہنچ کر جسم کے کسی خاص حصے میں وہ لگ نہیں جاتا

چھٹا یہ کہ بدن کی طبعی قوتیں خون بننے کی صلاحیت رکھنے والی تمام چیزوں کو فوراً خون بنا دیتی ہیں اور بیکار چیزوں کو خارج کر دیتی ہے۔ ان چھ اسباب کی بنا پر پیاز بدن کے اندر کوئی نقصان نہیں پہنچاتا، چونکہ ظاہری جسم میں یہ اسباب نہیں پائے جاتے اس لیے وہ ظاہر بدن کو مجروح کر دیتا ہے، سفیدہ ظاہر بدن کو اس لیے نقصان نہیں دیتا کہ وہ سخت چیز ہے۔ مسامات میں جلدی داخل ہو کر روح کی گزرگاہ تک پہنچ ہی نہیں پاتا، لیکن جس وقت کھایا جاتا ہے فوراً روح کی گزرگاہوں تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے اور یوں وہ نقصان کا موجب بن جاتا ہے۔

سوال :- بوٹیوں کی تاثیر کتنا عرصہ قائم رہتی ہے۔

جواب :- بوٹیوں کی تاثیر اور قوت تین سال کے بعد زائل ہو جاتی ہے البتہ بعض چیزیں پرانی بھی فائدہ مند ہوتی ہیں مثلاً خربق وغیرہ ایسی چیزیں بہت کم ہیں۔

علم الخواص

اس علم میں کافی خلط ملط اور گڑبڑ ہو گئی ہے۔ ہم محمد بن زکریا رازی کی کتاب سے نوزود اثر اور انتہائی مجرب چیزیں نقل کرتے ہیں۔

انڈا بوتل میں ڈالنے کی ترکیب یہ کہ تیز قسم کے سرکے میں قدرے بورہ (سہاگہ) اور نوشادر ملا لیں اور اس میں تین دن تک ایک عدد انڈا رہنے دیں۔ اس دوران انڈا بالکل نرم ہو جائے گا۔ پھر اسے لے کر خوب ہلائیں تاکہ لمبا ہو جائے اور اسے تنگ منہ والی بوتل میں آرام سے ڈال دیں، اوپر تھوڑا سرد پانی ڈالیں انڈا اپنی اصلی حالت پر آجائے گا۔ اگر اسے صحیح وسالم دوبارہ نکالنا چاہیں تو وہی سرکہ ڈالدیں اور نرم ہونے پر نکال دیں۔

مچھلی کا توے پر حرکت کرنا اگر چاہیں کہ مچھلی توے پر اس طرح حرکت کرے جیسے زندہ مچھلی کرتی ہے تو ایک ریٹھا میں تھوڑا سا پارہ ڈال کر اسے بند کر دیا جائے اور پھر اسے مچھلی کے پیٹ میں رکھ کر مچھلی کو گرم توے پر رکھ دیا جائے وہ فوراً تڑپنے لگے گی۔

انڈے پر لکھنا انڈے پر اس طرح لکھنا چاہیں کہ اگر ابال کر اس کا چھلکا بھی اتار دیا جائے تو بھی تحریر اندرونی حصے میں صاف پڑھی جائے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ کاہی کا پانی لے کر دو تین گھنٹے دھوپ میں رکھ دیں، جو مکتا ہوا اس پانی سے انڈے پر لکھ کر خشک کریں، پھر آگ پر ابال کر چھلکا اتار لیا جائے تو اندر کے حصے پر تحریر نمایاں ہو گی۔

مکھیاں بھگانے کا طریقہ اگر مکھیوں سے گھر کی صفائی مقصود ہو تو نرگس کی جڑ، عقرقرحا اور گندھک کو کوٹ کر پانی میں ملایا جائے اور وہ پانی

گھر میں چھڑک دیا جائے تمام مکھیاں بھاگ جائیں گی۔

شراب پینے والے ایک دوسرے کے چہرے کو سیاہ دیکھیں اگر چاہیں کہ شرابی شراب پیتے وقت ایک دوسرے کے چہرے کو سیاہ دیکھیں تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ دم الاخوین ایک درم لے کر اس کی بتی بنائی جائے، اور اسے لوہے کے چراغ میں رکھ کر روغن چنبیلی کے ذریعے روشن کیا جائے جہاں یہ چراغ جلایا جائے وہاں اور کوئی چراغ نہ ہو، اسی طرح اگر بنفشہ میں گندھک کا ایک ٹکڑا ڈال کر اس سے چراغ روشن کیا جائے تو بھی یہی فائدہ دیتا ہے۔

قیمتی طلاء شہد میں سونٹھ ملا کر آلۂ تناسل پر لیپ کیا جائے۔ یہ بہترین طلاء ہے۔

پرندوں کو بغیر تکلیف شکار کرنا اگر پرندوں کو تکلیف کے بغیر شکار کرنا چاہیں تو گندھک کو پیس کر پانی میں ملایا جائے اور اس پانی میں قدرے گیہوں کو جوش دے کر پکالیں، گیہوں گل جائے تو پرندوں کے آگے ڈال دیں، جو پرندہ یہ دانے کھائے گا وہ بیہوش ہو کر گر پڑے گا۔

آگ ہاتھ میں اٹھانا اگر چاہیں کہ آگ ہاتھ میں اٹھالیں اور ہاتھ نہ جلے تو قدرے خالص کافور لے کر پانی میں حل کریں، یہ پانی اچھی طرح ہاتھ اور انگلیوں پر مل لیں، آگ ہاتھ کو کوئی نقصان نہیں پہنچائے گی۔

بیج فوراً اگانے کا طریقہ اگر چاہیں کہ بیج زمین میں ڈالتے ہی اگ پڑے تو شاہ دانہ ہندی چھیل کر زمین میں بیج دیں۔ اور اوپر سے پانی دے دیں۔ ایک گھنٹہ کے اندر اندر شاہدانہ اگ آئے گا اس قسم کی تدبیریں اور حیلے کتابوں میں کافی موجود ہیں مگر تجربہ کسی کا نہیں کیا گیا۔ تاکہ عملی تجربہ ہو جاتا۔ میں نے جس طرح کتابوں میں لکھا دیکھا ہے اسی طرح نقل کر دیا ہے۔ لہٰذا فی الحقیقت ان کے صحیح یا غلط ہونے کے بارے میں یقینی طور پر میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔

علم کیمیا

معدنیات کی اقسام

معدنیات چار قسم کی ہیں۔ اور وہ اس طرح کہ بسائط سے معدنیات کی ترکیب پختہ طور پر ہوتی ہے یا پختہ طور پر نہیں ہوتی۔ اگر یہ ترکیب پختہ طور پر ہو تو زیادہ معدنی چیز مثلاً ہتھوڑے وغیرہ کی چوٹ سے ٹوٹ جاتی ہے۔ مثلاً لعل، یاقوت، زمرد وغیرہ یا نہیں ٹوٹتی جیسے سونا، چاندی وغیرہ۔ اور اگر یہ ترکیب پختہ نہ ہو تو یا رطوبت اس معدنی چیز کو تحلیل کر دیتی ہے۔ مثلاً نمک، پھٹکڑی اور نوشادر وغیرہ یا تحلیل نہیں کرتی جیسے گندھک، ہڑتال، اور سیماب وغیرہ۔

خیال رہے کہ جو معدنیات ہتھوڑے کی چوٹ برداشت کر جاتی ہیں وہ سات ہیں اسے اجساد سبعہ اور فلزات بھی کہتے ہیں، ان اجساد کی اصل سیماب کا وجود لیسے پانی سے ہوتا ہے جو گندھک مزاج والی لطیف مٹی سے مرکب ہوتا ہے۔ چونکہ وہ پانی خاک کے مقابلے میں کم ہوتا ہے، اس لیے وہ مٹی اس کو چاروں طرف سے محیط ہوتی ہے۔ رطوبت اس سے ظاہر ہی نہیں ہوتی۔ مثلاً انتہائی باریک اور پسی ہوئی مٹی پر پانی کا قطرہ ڈالا جائے تو باریک غبار کے اجزا اس قطرے کو گھیر لیتے ہیں، اور دوسرے بدستور غبار اور دھول ہی نظر آتی ہے البتہ اگر ایک اور قطرہ پہلے قطرے پر جا پڑے تو ہو سکتا ہے کہ وہ قطرہ باریک دھول کے غلاف کو پھاڑ کر پہلے قطرہ سے جا ملے اور پھر وہ باریک دھول دونوں قطروں کو گھیر لے۔

سات اجساد کی تخلیق

خیال رہے کہ یہ ساتوں اجساد سیماب اور گندھک سے پیدا ہوتے ہیں البتہ ان کا باہمی فرق گندھک کی صفائی اور گدلاپن یا اس کی کمی زیادتی کی بنا پر ہوتا ہے۔

چاندی۔ اس سیماب سے پیدا ہوتی ہے جو میل کچیل سے بالکل پاک صاف ہو۔ اسی طرح اس پر صاف گندھک کا بخار پہنچا ہو اور وہ کامل ہو کر برودت اختیار کرے۔

سونا۔ یہ بھی سیماب اور گندھک سے پیدا ہوتا ہے جبکہ یہ انتہائی اعلیٰ درجے کے صاف اور پاک ہوں نیز پوری طرح تکمیلی مراحل طے کر چکے ہوں۔

جست۔ یہ بھی خالص سیماب اور گندھک سے پیدا ہوتا ہے۔ اسے رنگ دینے والی قوت بھی ہر طرح کامل ہوتی ہے البتہ ہر اعتبار سے تکمیل پانے سے پہلے ٹھنڈا ہو کر جم جاتا ہے۔

تانبا۔ یہ اس خالص سیماب سے پیدا ہوتا ہے جسے گندھک نے اپنی جلانے کی صفت سے جلا دیا ہو۔

لوہا۔ یہ میلے کچیلے سیماب اور غیر خالص گندھک سے پیدا ہوتا ہے۔

کیمیا اگر ہم چاندی کو یا تانبے کو سونا بنانا چاہیں تو ہمیں سونے کے لیے سرخ اور چاندی کے لیے سفید رنگ کی ضرورت ہو گی۔ اور جب تک یہ رنگ سونے یا چاندی کا جزو نہ بنے مقصود حاصل نہ ہو گا۔ جب تک تانبا اور چاندی پانی کی طرح نرم نہ ہوں گے یہ رنگ ان میں سرایت نہیں کریں گے۔ اسی طرح جب تک یہ رنگ آگ برداشت نہیں کریں گے بیکار ہوں گے۔ لہٰذا رنگ قائم النار اور غواص (اندر باہر سرایت کرنے والا) ہو تاکہ ان میں سونے چاندی کے اوصاف پیدا کر دے۔

خلاصہ یہ کہ ایک ایسی چیز ہونی چاہیے جس میں یہ پانچ خواص موجود ہوں۔

پہلی یہ کہ صباغ (رنگنے والی) ہو۔ دوسری یہ کہ غواص ہو یعنی اندر باہر رنگ چڑھا دے تیسری یہ کہ آگ پر جل نہ جائے، چوتھی یہ کہ قائم النار ہو۔ پانچویں یہ کہ ان میں سونے چاندی کے خواص پیدا کر دے چونکہ ان اوصاف کی حامل کوئی مفرد دوا تھی نہیں لہٰذا حکما نے چار چیزوں کو تلاش کر کے ان کے ذریعے یہ نتائج حاصل کیے۔ پہلی صبغ قائم النار۔ دوسری ایک ایسا جوہر جو صبغ (رنگ) کو جسم میں تبدیل کر دے۔ تیسری وہ جوہر جو اجساد میں مل جائے اور چوتھی وہ جوہر جو قائم النار ہو۔ انہوں نے ان چار مختلف اجزا کو باہم اس انداز سے ترکیب دی کہ مطلوبہ جوہر نکل آیا اور اسے اکسیر کا نام دیا گیا ہے۔ حکما کے نزدیک صبغ کی طبیعت آتشی ہے اور جو جوہر صبغ (رنگ) کو جسم کے ساتھ ملا دیتا ہے اس کی طبیعت ہوائی ہے۔ نفس اسی

جوہر کو کہا جاتا ہے جو جوہر اجساد میں مل جاتا ہے اس کی طبیعت آبی ہے اسی کا نام روح ہے جو جوہر قائم النار ہوتا ہے اس کی طبیعت خاکی ہے اور اسے گلشن کہتے ہیں پس اکسیر اعظم وہی ہے جس میں یہ چاروں صفتیں اور طبیعتیں موجود ہوں ۔

پارے کا جوہر اُڑانا سیماب کو پھٹکڑی اور سرکہ کے ساتھ خوب رگڑیں، یہاں تک کہ سیماب بظاہر ختم ہو جائے اور پھٹکڑی رہ جائے پھر اسے دیگچی میں ڈال کر اس کا منہ گلِ حکمت سے خوب مضبوط کر کے ایک پوری رات آگ دیں، پھر نکال کر اسے ٹھنڈا کریں۔ اور دوبارہ دیگ آتال میں ڈال کر قدرے نمک بھی ملالیں اور سے سرپوش جسے کمبہ کہتے ہیں دے کر تصعید کریں۔ اس طرح ۷ دفعہ یا ۱۳ دفعہ تصعید کریں، اس تصعید سے سیماب برف کی طرح پاک صاف ہو کر برآمد ہوگا۔ اگر اس میں سے ذرا سا تانبے پر ڈالیں۔ بشرطیکہ صحیح ہو تو ایسی چاندی بن جائے گی کہ کوئی شخص امتیاز نہ کر سکے گا۔ چرخ دینے کے سوا ہر امتحان میں اس کا رنگ قائم رہے گا۔

یا قلی دو جز اور چونا (جو بجھا ہوا نہ ہو) ایک جز دس جز پانی میں ملا کر خوب جوش دیا جائے یہاں تک کہ چوتھائی پانی ختم ہو جائے اتار کر ایک رات پڑا رہنے دیا جائے۔ دوسرے روز صبح کے وقت اوپر سے صاف پانی لے کر اس میں پھر باقلی اور چونا ڈال کر اُبالے۔ یہ عمل نو دفعہ دھرائے۔ نویں دفعہ جو صاف پانی حاصل ہو، وہ کسی مرتبان میں ڈال لیا جائے۔ خالص گندھک نیم کوفتہ کر کے اس کی پوٹلی بنائی جائے اور وہ پوٹلی مرتبان میں اس طرح لٹکا دی جائے کہ پوٹلی بھیگی رہے۔ مرتبان کو ایک بڑی دیگچی میں رکھ کر اس دیگچی کو ریت سے بھر دیا جائے مگر مرتبان کا منہ ریت سے باہر رہے اور نیچے نرم آگ دی جائے۔ گندھک کا تمام رنگ دو یا تین دفعہ میں پانی میں آجائے گا۔ اس پانی کو قرع ز نبیق میں نہایت نرم آگ پر مقطر کریں جو نیچے باقی رہ جائے۔ اسے مقطر سرکہ یا ترنج کے ترش مقطر پانی سے دھو کر صاف کر دیں تاکہ اس سے سیاہی اور آگ کا اثر زائل ہو جائے۔ باقی ماندہ پاکیزہ اور لطیف رنگ ہوگا۔ اس کو روح اور گلشن کے ساتھ سحق کر کے زبل (گھوڑے کی لید) میں دفن کر دیں حل ہو جائے گا۔ بعد میں نکال لیں مقصود حاصل ہوگا۔ اس جگہ بے شمار

مخفی راز ہیں جنہیں ہم طوالت کے خوف سے نظر انداز کرتے ہیں۔

حیوانی اکسیر حیوانی اکسیر جو بالوں سے ترکیب دی جاتی ہے۔ اعلیٰ قسم کی اکسیر ہوتی ہے اسی بنا پر حکماء نے بالوں کی تعریف میں بہت مبالغہ کیا ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ تندرست اور جوان آدمی کے بال لے لیے جائیں۔ جن میں ایک بھی سفید بال نہ ہو، انہیں خوب اچھی طرح دھو لیا جائے پھر انہیں باریک کتر کر قرع زبیق میں ڈال کر تقطیر کی جائے پہلے پانی ٹپکے گا پھر روغن آنا شروع ہوگا۔ روغن ختم ہونے کے بعد قرع میں جو کچھ بچ جائے اسے قرع ہی میں کئی دفعہ آگ پر جلایا جائے تاکہ قائم النار چونا سا بن جائے۔ اب چونکہ صبغ جو ہمیں مطلوب تھا روغن میں آگیا ہے۔ لہٰذا روغن کو پہلے سے مقطر پانی میں ملا کر نرم آگ پر پکایا جائے تاکہ رنگ پانی میں آجائے۔ پھر اس پانی کی تقطیر کرلیں۔ اس تقطیر سے جو پیچھے رہ جائے وہ صبغ ہوگا۔ اب ہمارے پاس چار چیزیں مہیا ہوگئیں۔

پہلی صبغ، دوسری روغن، تیسری پانی، چوتھی سفید چونہ۔ ان چار ارکان کی معدنیات پر وہی فضیلت ہے جو فضیلت خود آدمی کی معدنیات پر ہے۔ محمد ابن زکریا رازی اپنی کتاب اسرار میں لکھتے ہیں کہ میں نے اس اکسیر کی ایک مثقال بیس ہزار مثقال تانبے پر طرح (ڈالی) کی خالص سونا بن گیا۔

دوسری ترکیب سونے کا برادہ اور اس کے برابر نوشادر لے کر دونوں کو شراب کے سرکہ کے ساتھ تین دن تک سحق کر کے تصعید کریں۔ الغرض سرکہ میں اتنی بار تصعید کریں کہ سونا غبار کی شکل اختیار کرے پھر کاہی زرد، شنگرف، نوشادر، ہر ایک ایک اوقیہ شراب مقطر نصف سیر اس پر ڈال کر ایک ہفتہ گھوڑے کی لید میں دبادیں، اس برادہ کو جو غبار کی طرح ہوگیا ہے سحق و تشویہ کریں، یہ سرخ رنگ کا ذرور بن جائے گا۔ اس ذرور میں سے ایک درم قمر دس مثقال پر ٹپکائیں، قمر ذرور رنگین ہوجائے گا اس میں تین مثقال سونا ملالیں، کندن بن جائے گا۔ اگر ان سب کو گندھک کے سرخ پانی سے تسقیہ تشویہ دیں، تو اس کا ایک درم سو مثقال چاندی کو رنگتا ہے اور اگر اسے زعفران الحدید کے پانی سے تسقیہ تشویہ کریں، تو اس کا ایک رطل قلعی کو چاندی بناتا ہے۔

ایک اور ترکیب۔ سیماب چالیس درم، گندھک سرخ پانچ درم، ہڑتال زرد دو درم۔ سب کو سرمہ کی طرح باریک کرکے آتشی شیشی میں ڈال لیں۔ اسے گل حکمت کرکے ایک رات دن اوپلوں کی نرم آگ پر تشویہ دیں پھر نکال کر مقطر اسرکہ اور مقطر بول کے ساتھ سحق کرکے پھر وہی سرکہ اس پر ڈال کر تقطیر کریں۔ اس سے جو کچھ مقطر ا ہوگا وہ ایک گھنٹہ کے بعد قائم ہو جائے گا۔ اس میں سے ایک درم۔ اگر دس درم نقرہ پر طرح کریں تو خالص سونا بن جائے گا۔

ایک اور ترکیب۔ گندھک اور ہڑتال میں سے ایک چیز لے کر نمک کے پانی سے سحق و تشویہ کرتے رہیں۔ یہاں تک کہ سفید ہو جائے، ہر دفعہ صاف پانی سے دھوتے رہیں سفید بورہ کی مانند ہو جائے گا۔ پھر اسے روغن نوشادر کا لیپ دے دیں۔ بعد میں کشتہ قلعی لے کر روغن عقاب سے لیپ کرکے رکھ دیں۔ اور دونوں کو یکجا کرکے کئی دفعہ سحق و تشمیع کرکے ملاتے رہیں۔ اس کا ایک درم تین سو درم تانبے کو سفید کرے گا میں نے ایک حکیم سے سنا کہ میں نے اس کا تجربہ کیا اور درست پایا۔

اور ترکیب، اسے منجز الحاجات (حاجت پوری کرنے والی) بھی کہا جاتا ہے۔ سفید کی ہوئی ہڑتال اور تصعید شدہ سیماب ہم وزن لے کر کسی سخت پتھر کے کھرل میں نوشادر سے ایسا سحق کریں کہ پانی کی طرح ہو جائیں۔ پھر آتشی شیشی میں ڈال کر ایک ہفتہ گھوڑے کی لید میں دفن کر دیں۔ اچھی طرح محلول ہو جائے تو نکال لیں پھر اس شیشی کا منہ خام کرکے ایسی دیگچی میں رکھ دیں جو راکھ سے بھری ہوئی ہو، اس کے نیچے ایک دن رات آگ دیں، جو شیشی کی اوپر کی طرف جا لگے لے لیں۔ اس کا ایک درم ساٹھ درم تانبے یا قلعی کو سفید کر دے گا۔

ایک اور ترکیب۔ سیماب اور مرقشیشا (سونا مکھی) ہم وزن لے لیا جائے اُن دان کے برابر نمک قائم النار ملا کر تینوں کو شراب کے سرکہ مقطر میں پورا ایک دن کھرل کریں اور رات کو تشویہ دیں، تاکہ اس کی رطوبت اور تری خشک ہو جائے۔ پھر تین دفعہ اس کی تصعید کریں۔ تاکہ سفید ہو جائے۔ بعد میں اسے بیاض البیض کے پانی سے جس میں کلس البیض۔ نوشادر اور پھٹکڑی محلول کی گئی ہو۔ پورا دن کھرل اور تشویہ کریں۔ یہاں تک کہ قائم ہو جائے اس میں

سے ایک درم پچاس درم تانبے پر ٹپکائیں۔ سونا بن جائے گا۔

اسی طرح سیماب ایک جزو، سفید کی ہوئی صاف ستھری ہڑتال ایک جزو لے کر قلعی، یا اسرب یا نقرہ محلول سے جو نوشادر کے ذریعے محلول ہوئے ہوں مشمع کرکے حل وعقد کریں۔ اس کا ایک درم ایک رطل مس کو نقرہ کر دے گا۔ اگر ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ محلول کرکے یکجا کریں۔ اور تین ہفتہ تک سرگین اسپ میں رکھ کر حل وعقد کریں۔ ایک درم دو رطل مس کو چاندی بنا دے گا۔

سوال :۔ کیا یہ ممکن ہے کہ تانبے کی خاصیت اور حقیقت تبدیل ہو کر سونا ہو جائے۔

جواب :۔ شیخ بوعلی سینا کا کہنا ہے کہ جائز ہے کہ تانبے کا رنگ اور وزن سونے کا سا ہو جائے اور گندھک کا احتراق اس میں اثر انداز نہ ہو۔ رہی یہ بات کہ اس کی ماہیت سونے کی ماہیت ہو جائے۔ اس کے بارے میں ہم کچھ نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ ہر نوع کی فصل رنگ اور وزن کے علاوہ اور چیز ہوتی ہے۔ ہمیں اس بات کا علم نہیں ہے۔ تانبے یا سونے کی فصل کیا ہے۔ جب ایک چیز کی حقیقت کا ہی علم نہ ہو، تو اس کی ماہیت تبدیل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کیا کہا جا سکتا ہے۔

ایک نکتہ کسی چیز کا رنگ سے رنگین ہونا تو مشاہداتی چیز ہے البتہ ہلکی چیز کا وزن دار یا بھاری ہونا محسوس نہیں ہوتا مگر یہ بات صحیح نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ کانسی، مس اور قلعی کی آمیزش سے بنتی ہے۔ پھر وہ ان دونوں سے وزن دار ہوتی ہے اس لیے کہ اگر مس، قلعی اور کانسی تینوں حجم میں برابر ہوں تو کانسی وزن میں چھیالیس دینار دو دانگ، مس ساڑھے پینتالیس دینار، اور قلعی اڑتیس دینار اڑھائی دانگ ہو گی۔

گل حکمت کا طریقہ ایسی صاف اور باریک مٹی لی جائے جس میں کنکر وغیرہ قطعاً نہ ہوں، اسے کسی صاف جگہ پر رکھ کر اوپر پانی چھڑک دیں اور ہاتھ پھیر کر چھوڑ دیں۔ خشک ہو جائے تو اسے باریک پیس کر چھان لیں

اوپر وہ پانی ڈال دیں جو کر نج کے آٹے کے چھان میں رات بھر پڑا رہا ہو، گھوڑے کی لید خوب کوٹ کر چھلنی میں چھان کر مٹی کے ہم وزن اس میں ملا دیں، مٹی اگر نصف سیر ہے تو نمک دس درم ملا دیں، قدرے کوٹی چھانی ہوئی ٹھیکریاں اور مٹھی بھر کترے ہوئے گھوڑے کے بال بھی ملالیں پھر اسے تین دن گوندھتے رہیں اور بعد میں کام میں لائیں۔

علم الجواہر

اس باب میں ہم نو قسم کے جواہرات کی مختصر تشریح کرتے ہیں۔

یاقوت یاقوت چار طرح کے رنگوں میں ہوتا ہے۔ سرخ۔ زرد، سفید، سیاہ، سرخ یاقوت کی کئی قسمیں ہیں۔ رمانی، بہرمانی۔ یعقوب کندی کے مطابق بہرمانی کا رنگ کسنبہ کا سا ہوتا ہے جبکہ کسنبہ کو پانی میں ملا کر تہ نشین کر لیا جائے، ارغوانی، لحمی، گلناری اور دردی یاقوت سرخ سب سے قیمتی ہوتا ہے پھر سرخ یاقوتوں میں رمانی سب سے بہتر سمجھا جاتا ہے کہا جاتا ہے کہ اگر یاقوت رمانی کا نگینہ جو مربع یا مستطیل شکل کا ہو اور اس کا وزن تین رتی کے قریب ہو تو اس کی قیمت دس دینار ہوگی۔ اگر اس کا وزن چھ رتی ہو تو تیس دینار کا ہوگا۔ بارہ رتی ہو تو ایک سو بیس دینار قیمت پائے گا۔ سوا دو ماشہ ہو تو چار سو دینار مالیت کا ہوگا۔ ساڑھے چار ماشہ ہو تو اس کی قیمت ہزار دینار ہوگی، اور اگر نو ماشہ کے قریب ہو تو اس کی قیمت کا کچھ اندازہ ہی نہیں۔

تمام قسم کے یاقوتوں میں چھ خاصیتیں ہوتی ہیں، پہلی یہ کہ الماس کے بغیر وہ ہر قسم کے پتھروں میں سوراخ کر دیتا ہے البتہ اس میں الماس کے ذریعے سوراخ کیا جاتا ہے دوسری یہ کہ اگر اسے چمکانا چاہیں تو جزع یمانی یعنی مہرہ سلیمانی کو جلا کر چونا کی طرح بنا لیں پھر اسے پانی میں اچھی طرح کھرل کر کے تانبے کے کسی پترے پر رکھ کر یاقوت کو اس پر رگڑیں تو خوب روشن اور آبدار ہو جائے گا۔

تیسری یہ کہ یاقوت میں جو چمک اور شعاع ہوتا ہے وہ کسی جوہر میں نہیں ہوتا۔ چوتھی یہ کہ تمام پتھروں سے زیادہ وزنی ہوتا ہے۔ پانچویں یہ کہ آگ پر قائم رہتا ہے اس لیے کہ جس جوہر کے درمیان ہوا ہوتی ہے آگ پر رکھنے کی صورت میں وہ پھیل جاتی ہے اور اسے توڑ دیتی ہے یا اگر اس میں سوراخ ہو تو آگ اس میں گھس کر اسے ریزہ ریزہ کر دیتی ہے

مگر یاقوت کے درمیان نہ ہوا ہوتی ہے اور نہ سوراخ۔ یہ جوہر سب سے زیادہ ٹھوس اور وزنی ہوتا ہے اس لیے آگ پر قائم رہتا ہے۔ چھٹی یہ کہ آگ پر اس کا رنگ زائل نہیں ہوتا مگر یہ خاصیت صرف یاقوت سرخ میں پائی جاتی ہے۔ دوسرے یاقوتوں کا رنگ متاثر ہو جاتا ہے۔ یاقوت کی کان جزیرہ سراندیپ کے پیچھے ایک بڑے پہاڑ میں ہے جسے کوہ رہوں کہتے ہیں اس پہاڑ پر بارش ہوتی ہے تو پانی کا سیلاب یاقوت کے ٹکڑے اپنے ساتھ بہا کر نیچے لے آتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس پہاڑ پر سورج چمکتا ہے تو وہ پہاڑ یاقوت کے ٹکڑوں کی وجہ سے خوب منور ہو جاتا ہے یاقوت کے خواص میں یہ بھی ہے کہ وہ دل کو فرحت دیتا ہے جو شخص اسے اپنے پاس رکھے اس کی ہر جگہ عزت ہوتی ہے اس لیے کہ یہ پتھر آفتاب سے تعلق رکھتا ہے۔

لعل ابوریحان کا کہنا ہے کہ یہ جوہر پہلے زمانے میں موجود نہ تھا بدخشاں میں زلزلہ آیا اور وہ پہاڑ پھٹا تو اس میں سے انڈوں کی شکل کے بڑے بڑے تودے نکلے انہیں توڑا گیا تو ان میں سے لعل نکلے، جوہری کافی کوششوں کے باوجود انہیں جلا نہ دے سکے آخر کافی کوشش کے بعد انہیں ایک پتھر دستیاب ہوا جسے برجہ کہتے ہیں اور وہ سون مکھی کی شکل کا ہوتا ہے۔ اس پتھر کے ذریعے انہوں نے لعل کو جلا دے کر آبدار بنایا۔ اس کی چار قسمیں ہیں، سرخ، بنفشی، سبز، زرد، سرخ سب سے اچھی قسم ہے اسے پیازی کہتے ہیں۔

زمرد اسے زبرجد بھی کہا جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ زبرجد میں زمرد کہا جاتا ہو جو نہایت درجے کا سبز ہو اس کی اعلیٰ قسم وہ ہے جس کی سبزی چقندر کی ٹہنی کی سی ہو۔ اس بنا پر اسے زبرجد سلقی بھی کہتے ہیں ان کی کان مصر کے پرلی طرف واقع پہاڑوں میں ہے زمرد سب سے بہتر وہ شمار ہوتا ہے جس کا رنگ یاقوتی اور خوب آبدار اور چکیلا ہو۔ اس پر کسی قسم کا سیاہ دھبہ نہ ہو یہ جوہر ہلکا اور نرم ہوتا ہے۔ آگ پر نہیں ٹھہر سکتا۔ اعلیٰ قسم کے زمرد کی قیمت اگر وہ درم بھر ہو پچاس دینار ہوتی ہے اس کا خاصہ یہ ہے کہ جو شخص اس کے نگینہ کی انگوٹھی کسی اچھے وقت میں ڈالے مثلاً جب چاند برج میزان میں آفتاب سے متصل ہو تو

وہ کوئی بری خواب نہ دیکھے گا۔ اور مرگی سے ہمیشہ محفوظ رہے گا۔ اگر حاملہ عورت اسے باندھے تو وضع حمل سہولت سے ہوگی۔

فیروزہ یہ پتھر نیشاپور کے پہاڑوں میں پیدا ہوتا ہے اس میں نرم سب سے اچھا ہوتا ہے بہتر پتھر وہ گنا جاتا ہے جو ابواسحاق کی کان سے آتا ہے اس کا رنگ خوب پختہ اور کامل ہوتا ہے اور وہ نرم ہوتا ہے، اس کے بعد وہ پتھر ہے جو دودھ کے رنگ کا ہو ابواسحاقی پتھر (وزنی ایک درم) دس دینار کا ہوتا ہے، اہل عراق وہ پتھر پسند کرتے ہیں جیسے گھسا کر خاص انداز سے بنا لیا گیا ہو، خراسانی گول پسند کرتے ہیں۔ اس کا خاصہ یہ ہے کہ اس کی طرف دیکھا جائے تو آنکھ میں روشنی آتی ہے۔ کہتے ہیں کہ جو شخص فیروزہ اپنے پاس رکھے گا وہ دشمن پر غالب رہے گا۔

عقیق عقیق دو قسم کی ہے۔ یمنی اور ہندی، یمنی عقیق بہتر سمجھا جاتا ہے جو عقیق سونے کے رنگ کا ہو اور اس میں کوئی سرخ دھاری نہ ہو وہ سب سے عمدہ ہوتا ہے، ایک عقیق زرد سرخی مائل چمکدار ہوتا ہے اسے رومی زیادہ پسند کرتے ہیں۔ تیسری قسم بہت سرخ ہوتی ہے، یہ قسم عرب کے لوگ بہت پسند کرتے ہیں۔ اچھا عقیق وہ ہے جس میں رنگ زیادہ نہ ہوں اور مغرب کی کانوں سے لایا گیا ہو یمن میں اس کی کئی کانیں ہیں، ہندی عقیق زیادہ اہم نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جس ہاتھ میں عقیق ہو، وہ ہاتھ اگر دعا کے لیے اٹھے تو دعا رد نہیں ہوتی۔

بلور یہ سخت پتھر ہے جو کئی پتھروں کو توڑ سکتا ہے۔ اصل بلور عرب کا سمجھا جاتا ہے بعض دفعہ بلور کے ٹکڑے کے چاروں طرف ایک پردہ سا ہوتا ہے۔ اس پردے کو توڑنے سے نہایت اعلیٰ قسم کا بلور برآمد ہوتا ہے۔ یہ سراندیپ سے بھی آتا ہے مگر وہ زیادہ چمکدار نہیں ہوتا۔ اسے پگھلانا بہت مشکل ہے۔ اگر اسے پگھلا کر اس طرح رنگ چڑھایا جا سکے کہ اس کا وزن بدستور قائم رہے تو وہ یاقوت بن جاتا ہے۔

الماس یہ فرعون شیشہ کی مانند ایک پتھر ہے۔ اس کا رنگ سیماب سے ملتا جلتا یعنی سفید ہوتا ہے۔ یہ یاقوت کانوں سے دستیاب ہوتا ہے، بعض اوقات چھ کونہ اور بعض دفعہ آٹھ کونہ ہوتا ہے۔ اس کی سطحیں مثلث شکل کی اس کے گرد موجود ہوتی ہیں۔ یہ سب پتھروں کو توڑ دیتا ہے۔ کندی کے مطابق اس کے توڑنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے موم میں لپیٹ کر کلک کے درمیان رکھ کر اوپر نرم ہتھوڑا ماریں ٹوٹ جائے گا سکہ کے درمیان رکھ کر بھی اسے ہتھوڑے سے توڑا جا سکتا ہے۔ سب سے بہتر الماس وہ ہے جس سے قوس قزح کی سی شعاع ظاہر ہو۔ اسے کان سے نکالنے کے کئی طریقے بتلائے جاتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ ابابیل کے انڈے سے کے شیشے کی ایک پیالی اوندھی کر کے رکھ دیتے ہیں۔ ابابیل الماس کا پتھر لا کر اس پیالی پر رکھ کر اوپر سے دباتا ہے تو شیشے کی پیالی ٹوٹ جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی حکمت سے یہ بات بعید نہیں کہ وہ اس چھوٹے سے پرندے کو یہ بات سمجھا دے۔ الماس کا خاصہ یہ ہے کہ اگر اسے منہ میں رکھ لیا جائے تو دانت ٹوٹ جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ جہاں یہ پتھر ہوتا ہے وہاں سخت زہریلے سانپ رہتے ہیں۔ یہ ان سانپوں کے زہر کا اثر ہے اس پتھر کا تعلق آفتاب سے ہے۔ اور علم طلسمات میں اس کا بڑا دخل ہے۔

مقناطیس مقناطیس دو قسم کا ہے۔ ایک وہ جو لوہے کو اپنی طرف کھینچتا ہے، دوسرا وہ کہ لوہا اس سے دور بھاگتا ہے۔ خواجہ ابو علی کا کہنا ہے کہ اگر لوہے کا برادہ کسی کے ہاتھ میں ہو اور اس کے دوسرے ہاتھ پسا ہوا مقناطیس دے دیا جائے تو یہ مقناطیس اس برادے کو اپنی طرف کھینچ لے گا۔ محمد زکریا کی کتاب الحیل میں ہے کہ مقناطیس (پسے ہوئے) کو پانی میں حل کر کے ہاتھ پر مل لیا جائے اور اسے سکھا کر ہاتھ جس تالے پر رکھا جائے گا تالا فوراً کھل جائے گا۔

اگر بٹوے میں آدمی کے دانت اور مقناطیس دونوں رکھے جائیں تو ہاتھ کبھی تنگ نہ ہوگا۔ جس گھر میں مقناطیس ہوگا۔ اس گھر کے لوگ خوش و خرم رہیں گے۔ اگر اسے سرمہ کے ساتھ ملا کر آنکھ میں ڈالا جائے تو جو بھی دیکھے گا فریفتہ ہوگا۔ بعض

اور برص کی بیماری میں پیس کر سرکہ کے ساتھ ملا لیا جائے اور ملا جائے تو مفید رہتا ہے جالینوس کے نزدیک یہ قولنج کی بہت ہی عمدہ دوا ہے۔ اگر اس کی تسبیح سے چالیس روز ذکرِ الٰہی کیا جائے تو دلی مراد پوری ہو گی۔ وجع المفاصل اور جذام کے لیے متناطیس کو پانی میں جوش دے کر یہ پانی پیا بھی جائے اور ملا بھی جائے۔ جو شخص اسے اپنے پاس رکھے گا وہ بواسیر اور وجع المفاصل سے محفوظ رہے گا۔ بقراط کا کہنا ہے کہ بواسیر کی اس سے بہتر دوا اور کوئی نہیں ہے۔ ترہ تیزک سات درم اور متناطیس چھ رتی دونوں ملا کر شہد میں کھرل کر کے چٹائی جائیں۔ متناطیس کا کشتہ قوت باہ کے لیے عجیب چیز ہے۔

مروارید جاننا چاہیے کہ مروارید یعنی موتی سیپ کی ہڈی ہوتی ہے۔ اس کی کئی قسمیں ہیں گول۔ زیتونی۔ مخروطی۔ شلغمی۔ اس کی قیمت کا اندازہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کی شکل اور وزن کا اعتبار کیا جاتا ہے جو گول ہو اور وزن میں ایک مثقال ہو۔ اس کی قیمت ایک ہزار دینار ہوتی ہے جس کا وزن پانچ دانگ کے قریب ہو۔ اس کی قیمت آٹھ سو دینار پڑتی ہے جو چار دانگ ہو۔ اس کی قیمت پانچ سو دینار ہوتی ہے جو وزن میں نصف دینار ہو۔ اس کی مالیت دو سو دینار پڑتی ہے۔ اگر دو دانگ وزن ہو تو اس کی قیمت پچاس دینار ہوتی ہے۔ اگر ڈیڑھ دانگ ہو تو اس کی قیمت بیس دینار پڑتی ہے۔ اگر ایک دانگ ہو تو اس کی قیمت پانچ دینار ہوتی ہے۔ اگر نصف دانگ ہو تو اس کی قیمت ایک دینار ہوتی ہے۔ زیتونی مروارید کی قیمت گول کی قیمت کا تیسرا حصہ ہوتی ہے۔ باقی ان سے کم قیمت ہیں۔

علم الطلسمات

اگر جاہ و جلال اور عزت و منصب کی خاطر طلسم بنانا مقصود ہو تو اس کے لیے بہتر ہے کہ آفتاب برج حمل کے پہلے یا چوتھے یا پانچویں یا چودہویں یا پندرھویں یا اٹھارہویں درجہ میں ہو، یا برج ثور کے آٹھویں درجے میں ہو، یا برج جوزا کے پانچویں یا چھٹے یا گیارہویں درجہ میں ہو یا برج سرطان کے پندرھویں درجے میں ہو، یا برج اسد کے اٹھارہویں یا ستائیسویں درجہ میں ہو۔ یا میزان کے پہلے یا دوسرے یا انیسویں یا بائیسویں درجہ میں ہو۔ یا برج عقرب کے پہلے درجہ میں ہو یا برج جدی کے ساتویں درجہ میں ہو یا برج دلو کے تیسویں درجہ میں ہو، یا برج حوت کے پانچویں یا تیسویں درجہ میں ہو اور مریخ آفتاب کے نویں یا دسویں درجہ میں ہو۔ اور زحل ان برجوں میں سے ایک میں برج آفتاب سے ساقط ہو۔ اور آفتاب مشرقی کنارہ میں ہو۔ تب چینی کا ایک نگینہ لے کر اس پر آدمی کی صورت اس طرح کندہ کریں کہ وہ تاج سر پر رکھے کرسی پر بیٹھا ہے اور ایک اژدھا نے اسے ہر طرف سے گھیر رکھا ہے۔ اس کے دائیں ہاتھ میں خنجر ہے اور بائیں ہاتھ کی سیاہ انگلی (شہادت کی انگلی) منہ میں دبائے بیٹھا ہے یہ عمل اس برج کے طلوع ہونے کے عرصے میں کہ جس میں آفتاب ہے ختم ہو جانا چاہیے۔ جب یہ شکل اچھی طرح تیار ہو جائے تو قدرے خالص سونا اور انگوٹھی کا سانچہ اپنے پاس موجود رکھے سا آفتاب اپنی پہلی صورت پر پہنچے تو انگوٹھی سانچہ میں ڈال کر یہ نگینہ اس میں جڑ دے اور اسے جلا دے کر شیشے کے صاف گلاس جو سفید یا زرد ہو میں رکھ دے اور اس گلاس کا منہ صاف کپڑے سے مضبوط باندھ دے پھر اسے برابر سات راتیں برج جوزا کے سامنے لٹکائے جب برج جوزا غروب ہو جایا کرے تو گلاس اٹھا کر محفوظ جگہ پر رکھ دیا کرے جو شخص یہ انگوٹھی اپنے پاس رکھے گا، لوگوں کی نگاہ میں بارعب اور صاحب عزت ہو گا۔

لڑائی میں جائے گا تو فتح حاصل کرے گا۔ الغرض اس کے فائدے بے شمار ہیں۔ اور تجربہ ان کی سچائی کی مضبوط دلیل ہے۔

دینداروں کا طلسم جس وقت مریخ برج ثور کے چوتھے درجہ یا برج جوزا کے چوبیسویں درجہ یا برج اسد کے آٹھویں درجہ یا برج جدی کے انیسویں درجہ یا برج دلو کے نویں درجہ میں ہو، اور آفتاب مریخ کے قریب ہو اگر قریب نہ ہو تو آفتاب مریخ کے نویں یا دسویں یا گیارہویں درجہ میں ہو تو قدرے صاف سرخ تانبا لے کر ایک ایسے آدمی کی صورت ڈھالے جو شیر پر سوار ہو اس کے سر پر تاج ہو۔ اور اس کے تین سینگ ہوں اس کے دائیں ہاتھ میں لوہے کا گرز اور بائیں ہاتھ میں مرغا ہو۔ اگر یہ تینوں یعنی آدمی، مرغا اور شیر اکٹھے نہ بنا سکے تو علیحدہ علیحدہ بنا کر انہیں جوڑ لے پھر اس آدمی کی دونوں لاتوں میں اس انداز سے سوراخ کرے کہ وہ سوراخ شیر کے شکم میں اگر چار ہو جائیں پھر لوہے کی میخ لے کر اس سوراخ میں دے دے۔ میخ کے دونوں سرے اس انداز سے میں کاٹے کہ میخ اندر دھنسی ہوئی معلوم نہ ہو۔ پھر لوہے یا تانبے کا ایک دیگچہ لے کر یہ پتلا اس میں رکھ دے اور اتنا روغن زیتون ڈالے کہ تین انگلی کے قریب روغن اوپر ہے۔ بعد میں دھیمی آنچ شروع کر دے۔ ایک ابال آ جائے تو آگ جلانا چھوڑ دے۔ کچھ دیر بعد پھر آگ روشن کریں۔ الغرض سات دفعہ جوش دے۔ پھر پتلے کو صاف کر کے سات راتیں برج اسد کے سامنے لٹکائے برج اسد غروب ہو تو پتلے کو محفوظ جگہ پر رکھ دیے، جس وقت برج اسد کے سامنے لٹکائے۔ اس پر سندرس اور اکلیل الملک کی دھونی دے، محفوظ رہے گا اگر وہ مردوں میں چلا جائے گا تو اسے کچھ نہ کہیں گے۔ اگر یہ طلسم ان کے سامنے کرے گا تو وہ اس کی تواضع کریں گے۔

مال و رزق کا طلسم مشتری برج حمل کے سترہویں درجہ یا برج اسد کے پندرہویں درجہ یا برج میزان کے پچیسویں یا انتیسویں درجہ یا برج جدی کے اٹھارہویں درجہ میں ہو۔ مشتری افق پر ہو۔ زہرہ اور آفتاب اس کے ناظر اور عطارد اس سے ساقط ہو۔ اگر یہ ساری باتیں نہ ہوں تو بھی عطارد اس سے ضرور ساقط ہو اور زہرہ ناظر فوق الارض ہو

اس وقت ایک خالص سونے کی پتری ڈھال دے اسے اچھی طرح صاف کرے مشتری اپنی پہلی حالت پر لوٹے تو پتری کے ایک طرف مشتری کی تصویر کھینچ دے اور دوسری طرف زحل کی گویا منبر پر بیٹھا ہوا ایک مرد ہے جس نے بائیں ہاتھ میں ترازو اور دائیں ہاتھ میں رکھا ہے اسے مشتری کے سامنے سات راتیں لٹکائے پھر اس پتری کے سرے پر سوراخ کرکے اس میں ریشم کا دھاگا ڈال کر گلے میں لٹکا لے۔ اس کا ہاتھ فراخ رہے گا۔ وقت بہت اچھا گزرے گا۔ مال بکثرت ہاتھ آئے گا اور بے شمار فائدے حاصل کرے گا۔

پانی اور بارش کا طلسم

جب آفتاب کا چاند کے ساتھ برج ثور یا برج جوزا کے پہلے یا پندرھویں درجہ یا برج سرطان کے تیرھویں درجہ یا برج عقرب کے پندرھویں درجہ یا پچیسویں درجہ یا برج دلو کے پندرھویں درجہ یا برج حوت کے چوبیسویں یا چوتھے یا آٹھویں یا دسویں یا ستائیسویں یا چھبیسویں درجہ میں اجتماع ہو، ایک بڑا موٹا سا شیشہ لے کر اس پر اس طرح تصویر کھینچے: ننگا جسم صرف تہبند باندھے ہوئے کمان پر ٹیک لگائے آنکھیں اوپر اور ہاتھ دعا مانگنے والوں کی طرح اٹھائے کھڑا ہے۔ اس کے سامنے ہرن چر رہا ہے اور ایک ہرن کی شکل کا مرغ اور کچھوا بھی موجود ہے۔ اگر یہ تصویر ایک وقت میں ختم نہ ہو سکے تو آفتاب کی دوبارہ اسی حالت میں مکمل کرے بعد میں عود، زعفران، کندر، مصطگی، حب الغار، سندروس، میعہ۔ یہ تمام چیزیں ہم وزن لے کر خوب پیس لے اور میعہ میں گوندھ کر چنے کے برابر گولیاں بنا لے رات کے وقت وہ تصویر مع انگ گولی برج حوت کے سامنے رکھ دے۔ حوت غروب ہو جائے تو چھپا دے۔ سات راتیں یہی عمل کرے پھر سونے چاندی کی ایک بالشت لمبی سلائی لے کر بدن سے تمام کپڑے اتار دے اور دستار کے شملے سے بدن ڈھانپے، شیشہ بائیں ہاتھ میں اور سلائی دائیں ہاتھ میں پکڑ لے اور سلائی پے درپے شیشہ پر مارتا جائے اور گولیوں کی دھونی دے۔ بارش شروع ہو جائے گی جب تک شیشہ کو نہ چھپائے گا بارش ختم نہ ہو گی۔

محبت کا طلسم جب زہرہ برج حمل کے تئیسویں درجہ یا برج ثور کے دوسرے یا چوتھے درجہ یا برج اسد کے نویں درجہ یا برج سنبلہ کے نویں درجہ یا چودھویں درجہ یا میزان کے چودھویں درجہ یا عقرب کے سولھویں درجہ یا برج دلو کے اٹھارویں یا انیسویں درجہ یا برج حوت کے تیسرے درجہ میں واقع ہو، اور چاند اس کے ساتھ محاسدہ میں ہو یا چاند آفتاب کے ساتھ مقارن ہو، یا چاند زہرہ کے تیسرے یا چھٹے درجہ پر واقع ہو، اور مریخ اس سے ساقط ہو۔ اس وقت ایک بڑا لاجوردی نگینہ لیں اگر اس نگینہ میں سنہری لشانات ہوں تو اور بھی عمدہ ہے۔ اس نگینہ پر دو لڑکیوں کی شکل اس طرح بنائیں کہ انہوں نے ایک دوسرے کی گردن میں باہیں ڈال رکھی ہوں، اور کبوتر کی شکل جو اپنے بچے کو چوگ (غذا) دے رہا ہو۔ اس پر گل ریحان کی ٹہنی کی شکل بھی کندہ کریں۔ جب کریدنا شروع کریں اس وقت زہرہ افق مشرق میں ہونا چاہیے نیز یہ عمل زہرہ جس برج میں ہے اس کے پورے طلوع کرنے سے پہلے ختم ہونا چاہیے اگر اس وقت تک عمل ختم ہو تو ٹھہر جائے پھر جب زہرہ اپنی اسی حالت پر ہو لے تو باقی عمل پورا کرے۔ اس کے بعد نگینہ کے چاروں گوشوں میں اس طرح سوراخ کرے کہ ایک سوراخ دوسرے میں پہنچ جائے ان سوراخوں میں سونے کی مینخیں جڑ دے جب زہرہ اپنی اصلی حالت پر واپس آئے تو کچھ سونا اور چاندی ہم وزن لے کر باہم ملائے اور اس سے انگوٹھی بنا کر اس میں نگینہ جڑ دے اسے چکا کر رات کے وقت شیشے کے پیالے میں رکھ کر اسے ڈھک دے۔ سات راتیں برابر ستارہ زہرا کے نیچے اسے رکھتا ہے۔ زہرہ غروب ہو تو اسے چھپا دیا کر اس کے نیچے قدرے مشک، زعفران اور کافور کی دھونی دیتے رہیں، سات راتیں گزر چکیں تو انگشتری کو اپنے پاس رکھ لیں، جس کے پاس اس قسم کی انگوٹھی ہوگی تمام لوگوں بالخصوص عورتوں کو اس سے زیادہ محبت ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر راستے میں کسی عورت سے کسی کام کی طلب کرے گا تو وہ وہیں اسے پورا کر دے گی۔ واللہ اعلم

اس علم کی حقیقت خیال رہے کہ فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور ستاروں میں خاص قسم کے اثرات رکھے ہیں۔ یہ اثرات

ان کی مختلف حرکات سے عالم دنیا میں نمودار ہوتے ہیں بلکہ دنیا کے تمام واقعات اور حادثات اپنی علوی اجرام کی حرکتوں کے تابع ہیں، ہر ستارہ کسی نہ کسی واقعہ سے مناسبت رکھتا ہے۔ ہر برج کی علیحدہ تاثیر بلکہ برج کے ہر ایک درجہ کی کچھ علیحدہ طبیعت ہے۔

یہ چیزیں انہیں زمانہ کے طویل تجربات کے بعد حاصل ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ فاعل موجود ہو اور فعل کا قبول کرنے والا امر موجود نہ ہو تو فعل کا اظہار اچھی طرح نہیں ہو سکتا۔ حکما نے ستاروں کے فعل کی ٹوہ کی تو وہ اس مقام تک پہنچے جو ستارے مخصوص اثرات اور خواص سے آشنا ہیں۔ انہوں نے انہیں الگ کر دیا اور عالم سفلی کی علیتوں سے تعلق رکھنے والے کواکب کو علیحدہ کر دیا۔ چنانچہ قسم قسم کے کھانوں اور خوشبوؤں اور رنگوں و شکلوں میں جو چیزیں ان کے مناسب تھیں انہیں بیان کیا جو شخص ستاروں کے افعال اور حرکات معلوم کرتا ہے وہ قوی اعتقاد اور یقین راسخ کے ساتھ ان میں غور و فکر کرتا ہے۔ جو شخص طلسمات کو استعمال میں لانا چاہے اسے پہلے علم حکمت اور اسرار طبیعت سے بخوبی واقف ہونا چاہیے۔ نیز علم نجوم سے بھی واقفیت ہو اور تجربہ بھی ہو چونکہ یہ چیزیں بہت کم پائی جاتی ہیں لہٰذا اس علم کی حقیقت بھی مخفی ہو گئی ہے۔

ستاروں کی صورتیں

زحل ایک مرد کی صورت ہے جس کا سر بندر کا اور بدن آدمی کا ہے اس کی دم خنزیر کی سی ہے اس کے سر پر تاج، دائیں ہاتھ میں چھلنی اور بائیں ہاتھ میں سانپ ہے مشتری کا چہرہ گدھ کا اور باقی صورت آدمی کی ہے اس کے سر پر تاج ہے اور تاج پر مرغے اور سانپ کا سر ہے اس کے دائیں ہاتھ میں دستار اور بائیں ہاتھ میں شہد کا لوٹا ہے۔ مریخ ایک مرد کی صورت ہے جس کے سر پر سرخ رنگ کا تاج ہے وہ دایاں ہاتھ نیچے کیے ہوئے اور بایاں اوپر اٹھائے ہوئے ہے دائیں ہاتھ میں خون آلود ننگی تلوار اور بائیں ہاتھ میں لوہے کا کوڑا ہے، آفتاب ایک ایسے مرد کی شکل ہے جس کے دو سر ہیں، ہر سر پر تاج ہے اور ہر تاج کے سات پھندنے ہیں اور وہ گھوڑے پر سوار ہے اس کا چہرہ آدمی کا ہے اور سانپ کی دم ہے دائیں ہاتھ میں سونے کی چھڑی اور گلے میں جواہرات کا ہار ہے۔ زہرہ اس کی شکل آدمی کی رنگ سرخ سر پر تاج جس کے سات پھندنے ہیں۔ دائیں ہاتھ میں تیل کی بوتل اور بائیں ہاتھ میں کنگھی ہے

عطارد اس کا بدن مچھلی کا اور چہرہ خنزیر کا ہے۔ اس کا ایک ہاتھ سیاہ اور دوسرا سفید ہے سر پر تاج ہے اس کی دم مچھلی کی ہے۔ دائیں ہاتھ میں قلم اور بائیں میں دوات ہے۔ قمر کی شکل ایک مرد کی ہے جو سفید گائے پر سوار ہے۔ اس کے سر پر تاج ہے جس کے تین پھندنے ہیں۔ دونوں ہاتھوں میں کنگن اور گردن میں سبز طوق ہے۔ دائیں ہاتھ میں یاقوت کی چھڑی اور بائیں ہاتھ میں ریحان کی ٹہنی ہے۔ الوزاطیس بابلی نے اسی طرح بیان کیا ہے اگرچہ نجومیوں کا اس بارے میں اختلاف ہے کیونکہ عقل کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

ستاروں کی دعوت

عجم کے بادشاہ جنہوں نے نور یا نورانی چیزوں کو اپنی دعا کا قبلہ بنایا ہوا تھا، ہمیشہ ستاروں کی پوجا کرتے تھے۔ بالخصوص جب ستارہ اپنے خانہ یا شرف میں ہوتا اور منحوس نظروں سے خالی ہوتا۔ اس وقت جن چیزوں کا تعلق اس ستارہ سے ہوتا ان سب کو جمع کر کے ان کی عبادت میں مشغول ہو جاتے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص آفتاب کی دعوت کرنی چاہتا وہ اطلسی اور زربفتی کپڑے پہن لیتا، سونے کی چیزوں سے اپنے آپ کو آراستہ کرتا۔ اپنے تاج میں بہت سے یاقوت احمر رکھ لیتا۔ بعد میں کسی جگہ بیٹھ کر تنہائی اور خلوت میں کافی ریاضت کرتا۔ اس ریاضت سے فارغ ہوتا تو قربانی کرتا اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عجم کے بادشاہ ہمیشہ تاج پہنے رہتے تھے اور زربفتی لباس سے آراستہ اور سجے رہتے تھے تو اس کی وجہ یہی تھی کہ وہ آفتاب پرست تھے اور اسی سے اپنی حاجت روائی کیا کرتے تھے مگر ہماری شریعت میں جو شخص ایسا کام کرے وہ کافر ہو جاتا ہے اور اسے مرتدوں میں شمار کیا جاتا ہے اگر لوگوں میں یہ چیز نہ ہوتی تو ہم اس کتاب میں اس کا ذکر تک نہ کرتے مگر ہم خبردار کرتے ہیں کہ ایسے اعمال کے قریب بھی نہ جائیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس سے دنیوی مقصود حاصل ہو جائے مگر دین تباہ ہو جائے گا اور عاقبت کے اعتبار سے یہ سراسر گھاٹے کا سودا ہے نعوذ باللہ من بیع الآخرۃ بالدنیا۔

ستاروں کے قبیلے

آفتاب، مریخ اور مشتری ایک دوسرے کے معاون اور مددگار ہیں۔ اسی طرح زحل، زہرہ اور عطارد بھی ایک دوسرے

کے ممدومعاون ہیں۔ قمر، مریخ اور مشتری بھی آپس میں دوست ہیں، مگر آفتاب اور زحل، قمر اور زحل، مریخ اور زہرہ اور مشتری اور عطارد ایک دوسرے کے دشمن ہیں۔

ستاروں کے رنگ

زحل کا رنگ سیاہ اور مزہ کڑوا ہے۔ مشتری کا رنگ خاکی اور ذائقہ میٹھا ہے۔ مریخ کا رنگ سرخ اور مزہ تلخ ہے آفتاب کا رنگ زرد اور مزہ تیز ہے۔ زہرہ کا رنگ سفید اور مزہ اور مزہ چرب، عطارد کا رنگ نیلا اور مزہ ترش ہے۔ قمر کا رنگ سبز اور مزہ کھاری ہے۔

ہر ستارہ کی دھونی اور پتھر

یاقوت، الماس اور عقیق آفتاب کی طرف منسوب ہیں آفتاب کی دھونی عود ہے۔ چاند کا پتھر جزع ہے جسے مہرہ سلیمانی کہتے ہیں، دھونی اس کی کندر ہے زحل کا پتھر ہر سیاہ رنگ کا پتھر ہے اس کی دھونی میعہ ہے۔ مشتری کا پتھر وہ ہے جس کا رنگ خاکی ہے اس کی دھونی سندرس ہے زہرہ کا پتھر ہر سفید رنگ کا پتھر ہے اس کی دھونی زعفران ہے۔ عطارد کا پتھر نیلے رنگ کا پتھر ہے۔ دھونی اس کی مصطگی رومی ہے۔ خیال رہے کہ جو شخص اس علم سے واقفیت رکھتا ہے وہ عمر بھر تجربات میں مشغول رہتا ہے۔ تجربات کے دوران وہ ایسے آثار مشاہدہ کرتا ہے جو تحریر میں نہیں آسکتے۔

علم کاشتکاری

زمین کی شناخت کاشتکاری کے لیے یہ زمین کیسی ہے یہ بات جاننے کے لیے اس زمین کو کھود کر دو زمین گز نیچے سے کچھ مٹی نکال لی جائے اور اس میں سے تھوڑی سی کسی صاف پانی میں ڈال کر رکھ دیں۔ ایک گھنٹہ بعد اس کا صاف نتھار شدہ پانی منہ میں ڈال کر دیکھیں اس میں اگر پانی میٹھا ہو تو وہ زمین کاشتکاری کے لیے مناسب اور بہتر ہے اور اگر پانی کھاری یا بدمزہ ہو تو جان لیا جائے کہ زمین کاشتکاری کے زیادہ لائق نہیں ہے۔

اگر شمالی ہوا چل رہی ہو تو زمین میں کوئی چیز نہ بوئے اس لیے کہ شمالی ہوا اپنی نمی اور برودت کی وجہ سے زمین کو سخت کر دیتی ہے۔ چنانچہ بیج نہ صحیح طور پر زمین میں بیٹھتا ہے اور نہ اچھی طرح اُگتا ہے۔ بعض کے نزدیک چاند کے دوسرے نصف کی بہ نسبت پہلے نصف میں بونا زیادہ مفید ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اگر بیج کو پرندوں کی بیٹ میں ملا کر ڈالا جائے تو فصل قوت والی اور بکثرت پیدا ہوتی ہے، بالخصوص کبوتروں کی بیٹ زیادہ مفید سمجھی جاتی ہے البتہ اگر زمین خشک ہو تو پھر بیج میں بیٹ نہ ملائی جائے اس لیے کہ اس کی حرارت سے بیج جل جائے گا۔ یہ نمی والی اور ٹھنڈی زمین میں فائدہ دے گا۔

فصل میں جو دوسری بوٹیاں خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں اور فصل کو کمزور کرتی ہیں، اگر چاہیں کہ دوبارہ نہ اگیں تو پیتل کی ایک کلہاڑی بنوائی جائے اور اسے بکری کے خون میں بجھایا جائے، جو بوٹی اس کلہاڑی سے کاٹی جائے گی وہ دوبارہ پیدا نہ ہو گی یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ عمل چاند کے آخری نصف میں کرنا چاہیے جبکہ برج سنبلہ یا جدی یا دلو طلوع کریں۔

اگر انار کے پتے گندم کے ذخیرے میں رکھ دیے جائیں تو وہ گندم طویل عرصہ تک خراب نہ ہوگی۔ ہر قسم کے نقصان سے محفوظ رہے گی۔ اسی طرح اگر سرکہ ایک مٹکا جو کے ڈھیر میں رکھ دیں تو وہ جو کبھی خراب نہ ہوں گے۔

اگر انار بے دانہ (دانے کے بغیر) پیدا کرنا مقصود ہو تو انار کا پودا لے کر اس کے نیچے کا حصہ چیر کر اسے دو حصے کر لیا جائے۔ دونوں حصوں سے گودا (مغز) نکال لیں مگر ٹہنی کو کوئی نقصان نہ پہنچے پھر دونوں کو آپس میں جوڑ کر بردی نامی بوٹی اس کے اوپر مضبوطی سے باندھ دیں۔ اوپر لیدوالی مٹی گوندھ کر اس کا لیپ کر دیں۔ بعد میں زمین اسے اس طرح گاڑیں کہ چرا ہوا حصہ تین انگلی برابر باہر رہ جائے۔ جس وقت یہ پودا جڑ پکڑ لے تو چیرے ہوئے مقام کے اوپر سے اسے کاٹ پھینکیں۔ اس درخت کو جو انار لگیں گے اس میں دانے نہ ہوں گے پانی ہی پانی ہوگا۔

اگر چاہیں کہ انگور میں تخم یعنی دانہ نہ پڑے تو انگور کی لکڑی بحصے ہونا مقصود ہے اس کی دو پھانکیں بنالیں اور دونوں میں سے مغز نکال لیں، اور پھر انہیں جوڑ کر اوپر مضبوط رسی سے لپیٹ لیں۔ پھر اسے گائے کا گوبر لیپ کر کے گاڑ دیں جب دیکھیں کہ پودا جڑ پکڑ چکا ہے تو مشق شدہ مقام کے اوپر سے کاٹ ڈالیں۔ اس پودے کو جو انگور لگیں گے اس میں دانہ نہ ہوگا۔

مجھے ایک عالم نے خواجہ ابو علی کے حوالے سے بتایا کہ اگر کدو کا تخم انگور کی شاخ میں پیوند کر دیا جائے تو اس سے ایک بڑا کدو پیدا ہوگا۔ جس میں پانی انگور کا ہوگا اور یہ پانی گلاب سے بھی زیادہ شیریں اور مزیدار ہوگا۔

اگر چاہیں کہ انگور میں فلاں دوا کی خاصیت پیدا ہو جائے تو اس دوا کو پانی میں اتنی مدت بھگو دیا جائے کہ دوا کی پوری تاثیر پانی میں آ جائے۔ پھر انگور کو وہی پانی دیتا رہے اسے دوسرا پانی نہ دے۔ جو انگور ان درختوں کو لگیں گے ان میں اسی دوا کی خاصیت اور اثرات ہوں گے۔ روافض کا کہنا ہے کہ مامون نے امام علی بن موسیٰ رضی اللہ عنہ کو اسی طریق سے زہر دلوا کر شہید کرایا تھا۔ واللہ اعلم

کسی چیز کے اثرات زائل کرنا

اگر کپڑے کو کسی چیز کا داغ پڑ جائے تو وہ کس طرح رفع کیا جائے۔ یعقوب بن اسحاق کندی نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے ہم اس کتاب سے نو مفید اور اہم باتیں یہاں بیان کرتے ہیں۔

سفید کپڑے پر جس قسم کا داغ لگ جائے۔ راونٹ کی لید پانی میں تر کر کے اس جگہ لیپ کر دیں۔ ایک رات اسے اس طرح پڑا رہنے دیں، دوسرے دن اسے دھو کر صاف کر لیں۔ داغ کے اثرات زائل ہو چکے ہوں گے۔ صابن اور چونا سے بھی کپڑا صاف ہو جاتا ہے۔

اگر کپڑے سے موم چپک جائے تو پہلے اسے گھی سے تر کر لیا جائے۔ پھر بھی کے گرم پانی سے دھو کر صابن سے اچھی طرح صاف کر لیا جائے۔

اگر کپڑے کو زعفران لگ جائے تو شورہ، صابن اور گرم پانی سے صاف ہو جائے گا
اگر کپڑے کو انار کا پانی لگ جائے تو لانے کے پانی اور کیکر کی گوند سے دھو دینا چاہیے
اگر کھجور کا شیرہ یا پوست کا پانی لگ جائے تو گدھے کے پیشاب میں چونا ملا کر دھو دیا جائے بعد میں اسے اور صابن سے صاف کر لیا جائے۔

اگر کپڑا خون آلود ہو جائے تو اسے نمک کے پانی سے دھو کر صاف کیا جائے۔ اگر خون کا داغ پرانا ہو چکا ہو تو کبوتر کی بیٹ کو پانی میں جوش دے کر اس سے دھویا جائے صاف ہو جائے گا۔

ہر قسم کی سیاہی ترنج کی ترشی سے زائل ہو جاتی ہے اگر پرانے کپڑے پر سیاہ داغ ہو تو اسے گرم سرکہ سے صاف کر لیا جائے اگر اس میں کبوتر کی بیٹ بھی ملا لی جائے تو داغ جلدی اتر جائے گا۔ اگر کپڑے کو روشنائی لگ جائے تو تازہ دودھ اور نمک

سے دھولیں یا پہلے بکری کے پتہ سے آلودہ کر کے صابن اور پانی میں جوش دیے ہوئے لانے سے دھولیں، صاف ہو جائے گی۔

کاغذ اور کپڑے کی چکنائی ہڈیوں کی راکھ سے زائل ہو جاتی ہے۔ اس سے بہتر نیشا پوری مٹی اور اس سے بہتر چونا اور نمک ہے۔ اگر کپڑا گائے کے گھی میں آلودہ ہو گیا ہو تو کسے ہوئے لوبیا، لانے اور صابن سے دھولینا چاہیے یا ترش دودھ، جَو کے آٹے اور چکنی مٹی سے دھو دینا چاہیے۔ اگر تلوں کا تیل لگ گیا ہو تو پہلے انگور کے ترش شیرہ میں تر کر کے سجی اور صابن سے دھولیں، اگر کپڑے کو زنگار وغیرہ لگ گیا ہو تو زرد آلو کی کٹھلی کا چھلکا اور رائی دونوں کو جوش دے کر دھو ڈالیں۔ اگر پشمینہ تیل سے چکنا ہو گیا ہو تو جو کا چھان پانی میں ابال کر اس سے دھولیں۔ پھر گندھک کی دھونی دیں صاف ہو جائے گا اگر دھونے کے بغیر صاف کرنا مقصود ہو تو پیاز کوٹ کر اس میں نمک ملا دیں اور اس پر ڈال دیں۔ اوپر کوئی بھاری چیز رکھ دیں۔ تیل نچڑ کر نکل جائے گا۔ اگر چراغ کے تیل سے کپڑا آلودہ ہو گیا ہو تو گرم روٹی اور چنے کے آٹے سے مل کر اچھی طرح صاف کر لیں۔ پھر صابن سے دھولیں۔ اگر باریک ریشمی کپڑا تیل میں آلودہ ہو جائے تو سجی اور کوٹے ہوئے لانے سے دھو کر صاف کر لیں۔ ہر ریشمی کپڑے کو صاف کرنے کے لیے ذکر کردہ ترکیبوں سے کوئی بھی اختیار کی جا سکتی ہے۔

اگر کپڑے پر کسی کھانے یا سالن کے نشان پڑ جائیں تو نیشا پوری مٹی اور سرکہ ڈال کر پہلے ملیں پھر صابن سے دھولیں۔

اگر لوہے کو زنگ سے محفوظ رکھنا مقصود ہو تو اس پر گدھے کی چربی مل دیں۔ اگر انڈے کی سفیدی تیل میں ملا کر جوش دیں اور اسے چھری وغیرہ پر مل دیں تو اسے زنگ نہ لگے گا۔

گھوڑوں کی بیماریاں اور ان کے علاج

جو گھوڑا خوراک کھانے کے باوجود دن بدن لاغر ہوتا جائے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ ریچھ کی چربی گداز کرکے اس میں دوگنی پرانی صاف شراب اور دوگنا پانی ملا کر آگ پر خوب جوش دیا جائے اور اس سے گھوڑے کو حقنہ کریں۔

ایک اور علاج۔ خنزیر کے بچے کا خون دو جزو۔ پرانی شراب دو جزو کے ساتھ ملا کر گھوڑے کے حلق میں انڈیلیں۔ اور ترکیب۔ مرغی کے چھ عدد انڈے چھ اوقیہ روغن گل میں ملا کر گھوڑے کے حلق میں ڈالیں۔ اس کے بعد اسے کچھ دیر پھرائیں اور رات کو ایک پہر تک اسے گھاس دانہ نہ دیں۔

دوسرا علاج۔ جو مقشر ایک جزو۔ تخم السی نصف جزو۔ خنزیر کے دودھ کا کتارا اور اس کا بازو بکری کے گوشت کا ٹکڑا اسلاب کی لکڑی، حب الغار خشک ایک جزو، لہسن تین استار (ایک استار وزن ساڑھے چار مثقال) بکری کی چربی ایک جزو، خرفہ تر ایک جزو، سب کو کوٹ کر اتنا پکائیں کہ گل کر گداز ہو جائیں۔ ہڈیاں نکال کر پھینک دیں، اس پر نصف جزو کسنبہ کا آٹا ڈال دیں۔ اور دوا گھوڑے کے حلق میں ڈالیں ان شاء اللہ تندرست ہو جائیگا۔

جو گھوڑا کچھ کھائے پیئے بغیر موٹا ہوتا جائے اس کا علاج یہ ہے کہ سونٹھ، چینی، ہر ایک دس درم بھنگ عمدہ تین درم بلیلہ زرد پانچ مثقال، زیرہ ابل، رائی اجوائن سعتر ہر ایک دو مثقال، سب کو کوٹ کر خوب باریک کریں اور صاف پرانی شراب چھ رطل میں رات بھر انہیں پڑا رہنے دیں۔ پھر شراب صاف کرکے نکال لیں اور چار رطل پانی اس شراب میں ملالیں۔ اس کی ایک تہائی گھوڑے کے حلق میں ڈال دیں۔ تین روز یہ عمل کرتے رہیں۔ اس کی بیماری ختم ہو جائے گی۔ اور گھاس کھانے لگے گا۔

جو گھوڑا دانہ وغیرہ کھا کر فوراً اگل دیتا ہو۔ اس کا علاج یہ ہے کہ شراب۔ روغن

زیتون میں ملا کر اس کے حلق میں ڈالیں۔ نیز بیطار (جانوروں کا ڈاکٹر) ہاتھ تیل میں چکنا کر کے گھوڑے کی لید ہاتھ سے نکال لے۔

جس گھوڑے کے خصیے اور آلہ تناسل بڑھ گئے ہوں۔ اس کا علاج یہ ہے کہ گائے کی چربی موم اور بورہ ہم وزن لے کر نرم آگ پر پکائیں۔ سرد ہونے پر پہلے گھوڑے کے خصیوں اور آلت پر ایک گھنٹہ تک نیم گرم پانی ڈالیں پھر دوا کئی دفعہ ان پر مل لیں۔

اس مرض کا ایک اور علاج یہ ہے کہ گھوڑے کے آلہ تناسل سے سوئی کے ذریعے خون نکالیں اور پھر اس پر تیز قسم کا سرکہ مل دیں۔ اگر قرطم بھی ملا لیا جائے تو بہتر ہے۔ بعض اوقات گھوڑے کا آلہ تناسل باہر نکل کر دیسے کا دیسا رہتا ہے اندر نہیں جاتا۔ اس کا علاج یہ ہے کہ گھوڑے کو انتہائی تیز اور زور دار پانی میں کھڑا کر دے۔ بعد میں اس پانی سے گھوڑے کی مالش بھی کی جائے۔ مناسب ہے کہ اس سے پہلے روغن قرطم اور خنزیر کی چربی ملا کر اس سے مالش کی جائے۔ اور بہتر یہ ہے کہ دو دفعہ اسے پانی میں کھڑا کیا جائے۔ ایک دفعہ یہ دوا ملنے سے پہلے اور ایک دفعہ بعد اس بیماری کا ایک علاج یہ ہے کہ مشک دو رتی جند بیدستر تین رتی سیماب چھ رتی۔ سیماب کو ان دواؤں میں کھرل کریں۔ بعد میں پہلے زعفران ملے ہوئے شراب سے گھوڑے کے آلت کو دھو کر یہ دوا شراب میں ملا کر حقنہ کریں۔

گھوڑے کے تپ کی نشانی یہ ہے کہ وہ سر زمین کے ساتھ لگائے رکھے سر کو زمین سے نہ اٹھائے۔ اس کا بدن گرم ہو اور اس کا آلہ تناسل ڈھلکا ہوا ہو۔ ایک کروٹ پر سوئے زمین پر نہ لیٹے اور نہ گھاس کھائے گھوڑے کو تپ بہت تھک جانے۔ سخت دوڑانے گرمی پہنچنے یا جو تر کھا جانے کی بنا پر چڑھتا ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ اس کے چہرے یا کنپٹی سے فصد کریں گھاس نہ دیں۔ صرف پانی پر کفایت کریں اور ہر روز اسے تھوڑا تھوڑا پھرائیں۔ موسم سرما ہو تو گرم جگہ میں اور موسم گرما ہو تو سرد جگہ میں باندھیں۔ گھوڑے کا تپ زیادہ سے زیادہ آٹھ دن تک رہتا ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کتیرا ایک اوقیہ۔ تخم ترنج دو اوقیہ سماق دو اوقیہ۔ ابہل سفید ایک اوقیہ۔ جاوشیر تین اوقیہ۔ تخم کتان دو اوقیہ۔ خبلیا ناسا ڑھے تین اوقیہ۔ ان تمام دواؤں کو کوٹ کر اس کی مالش کی جائے۔

بخار کا ایک اور علاج

اول فصد کریں۔ اس کے بعد یہ دوائیں دیں۔ خبطیانا نصف رطل از آوند چار اوقیہ۔ زوفا دو اوقیہ۔ افسنتین اور انجیر نصف رطل۔ تخم کرفس نصف استار، سداب مٹھی بھر ان تمام کو دیگچی میں ڈال کر پانی ڈالیں اور اتنا جوش دیں کہ پانی کا رنگ سیاہ ہو جائے۔ سرد کر کے اس کا نصف پیالہ پانی پلانے سے پہلے گھوڑے کو پلائیں۔ ایک بزرگ کا کہنا ہے کہ یہ نقش کاغذ پر لکھ کر پانی میں گھول کر گھوڑے کو پلایا جائے تو تپ اور لرزہ کے لیے زود اثر ہے۔ نقش یہ ہے۔ عکھیطعلم

اگر گھوڑے کی پلکیں سفید ہو جائیں تو یہ برص ہے۔ بعض اوقات یہ بیماری خصیوں پر بھی ہوتی ہے۔ کبھی سارے جسم پر پھیل جاتی ہے اس کا علاج یہ ہے کہ اگر برداشت کر سکے تو نشتر لگا کر پیاز اور رائی پیس کر لگا دیں۔ یہ عمل کئی دفعہ کریں۔ سفید دھبے ختم ہو جائیں گے۔ آنکھ کی برص کا علاج یہ ہے کہ گائے کا گھی اور جو کے ستو ہم وزن لے کر انہیں ملا لیا جائے اور پانچ روز تک گھوڑے کی آنکھ پر لگائے رکھیں، چھٹے روز سونٹھ۔ زعفران، چینی۔ ایک ایک جزو مشک پھر رتی۔ ان سب کو ملا کر خوب باریک کر لیں اور گھوڑے کی آنکھ پکڑ کر ایک گھنٹہ تک اسے آنکھ پر باندھیں۔ تین روز یہی عمل کریں۔ اگر پھر بھی برص کے اثرات زائل نہ ہوں تو تین روز مزید کریں۔ جس وقت اثر زائل ہو جائے سرد پانی سے آنکھ کو دھو کر گائے کا گھی لگا دیں۔ انشاء اللہ فائدہ ہو گا۔

- اگر گھوڑے کی آنکھ میں ناخنہ پڑ جائے تو اُسے اکھاڑا جائے پھر پانی میں سرکہ ملا کر اس سے آنکھ دھوئی جائے۔ تین روز تک پٹی باندھی جائے پھر یہ دوا ڈالیں اقلیمیا جو کہ سونے کا میل ہوتا ہے ایک اوقیہ۔ سوسن کے پتے ایک مثقال۔ شہد بقدر ضرورت۔ ان دواؤں کو کوٹ چھان کر شہد میں ملالیں۔

اگر گھوڑے کی پشت پر زخم ہو جائے اور کیڑے پڑ جائیں تو ترمس ایک جزو چونا ان بجھا ایک جزو، قلقدریس ایک جزو سب کو کوٹ کر باریک کر کے زخموں پر لگائیں۔ اس بیماری کا دوسرا علاج یہ ہے کہ چونا ان بجھا ایک جزو اور پھٹکڑی دو جزو انہیں باہم پیس کر زخموں پر لگائیں۔ کیڑے مر جائیں تو زخموں کو خشک کرنے کے لیے یہ دوا لگائیں ناسپال دن رات

سیاہ شراب میں بھگو رکھیں۔ دوسرے دن اسے زیتون کے پانی میں جوش دے کر صاف کر لیں اگر وہ ایک رطل ہو تو اس میں چھ اوقیہ پھٹکڑی اور کندر آمیز کر کے نرم آگ پر رکھ دیں۔ شہد کی طرح قوام ہو جائے تو معمولی سا ترش سرکہ ملا دیں اور اسے خوب آمیختہ کر کے رکھ چھوڑیں اور حسب ضرورت کام میں لائیں۔

خنازیر کی بیماری کے سلسلے میں ستے ایک بزرگ سے بہت ہی قیمتی اور مجرب منتر سنا ہے۔ یہ بہت زود اثر ہے۔ یہ منتر تین روز پڑھ کر دم کریں اور تیسرے روز ایک دھاگا بٹ کر گھوڑے کے کان سے باندھ دیں۔ منتر یہ ہے۔ بسم اللہ شرقاسرمار قوص حسن تاسرا اجیبو داعی اللہ ویجرکم من عذاب الیم اسکن یاخنام وایہ طاشوہ مابراشوما حیوما قیوما بسم اللہ غفار رحیم اللہ ستار ونزل من القرآن ما ھو شفاء ورحمۃ للمومنین ولا یزید الظالمین الا خسارا

بازوں کا علم

اس باب میں ہم باز کی شناخت اور اُن کی بیماریوں کے بارے میں کچھ تحریر کرتے ہیں۔

باز کے پیٹ میں نفخ پیدا ہونا

اگر باز کے پیٹ میں نفخ پیدا ہو تو اس کا سبب بدہضمی اور سردی ہے۔ اس کی نشانی یہ ہے کہ فضلہ ٹوٹا ہوا ناہموار، سخت اور زردی مائل ہوگا، شکل میں گچ کی طرح ہوگا۔ اس کا علاج یہ ہے کہ رائی اور سونٹھ گوشت پر چھڑک کر اسے کھلائیں نفخ دور ہو جائے گی۔ اسی طرح اسے چڑیوں اور ابابیل کے بچوں کا گوشت کھلائیں۔ نیز مکھن لگا کر چھوٹا چوہا اسے کھانے کو دیں مگر اس کی ہڈیاں نکال لی گئی ہوں۔ اس وقت اسے خرگوش کا گوشت بھی موافق ہے۔ اگر گوشت زیتون کے تیل میں ڈال کر کھلایا جائے تو یہ بھی فائدہ مند ثابت ہوتا ہے۔ مرغی کے گوشت سے اسے پرہیز کرائیں کیونکہ وہ مضر ہے۔

اگر باز کے فضلہ کا مقام تنگ ہو جائے تو روغن مغز زردآلو یا روغن زیتون یا باریک کی ہوئی موم اور روغن زیتون کو ملا کر اس جگہ پر ملنا چاہیے یا ایک چنے کے دانے کے قریب نوشادر سفید، کندش، ہلیلہ زرد اور رائی کے دس دانے۔ ان سب کو ملا کر کوٹ پیس کر گائے کے گھی میں گوندھ کر بتی سی بنالی جائے۔ اور گھی سے تر کر کے باز کی مقعد میں دے دی جائے۔ تین دن میں گوشت کے تین ٹکڑے زیتون کے تیل میں تر کر کے اسے کھلائیں۔ مفید ہوگی۔ اس مرض میں یہ علاج بھی فائدہ مند ہے۔ زنگار چار دانگ، کابل دو دانگ لے کر شہد میں ملائیں اور اس کی مقعد میں دیں۔

اگر چھوڑنے کے وقت اچھی طرح اڑ نہ سکے تو اس کا علاج یہ ہے کہ دو دانگ دارچینی لے کر پیس لیں اور گوشت کے تین ٹکڑوں پر ڈال کر ایک پہر دن گزر جائے تو اسے

کھلادیں جب وہ منہضم ہو جائے تو بکری کا گوشت اسے سیر کر کے کھلادیں۔

کسریٰ نوشیرواں کے بازنامہ میں لکھا ہے کہ جو باز بولتا زیادہ ہو اس کا علاج یہ ہے کہ ابتدائے چاند کے پہلے پندرہ سولہ روز گزر جائیں تو جعفر جو باغوں مرغزاروں میں ہوتا ہے لے کر پہر دن چڑھے اسے کھلائیں۔ اس سے زیادہ بولنا بند کر دے گا۔

اگر باز کے کان میں درد ہو اور اس کی نشانی یہ ہے کہ اپنا سر اسی طرف جھکائے رہتا ہے جس طرف کے کان میں اسے درد ہو۔ نیز اسی طرف کو اپنی دم سے ملتا ہے اور سر بھی اسی جانب کسی نہ کسی چیز پر ملتا ہے۔ بعض دفعہ اس کے کان سے خون اور پیپ بھی بہتی ہے اس کا علاج یہ ہے کہ ریچھ کی چربی ایک قیراط اور نفطہ سفید ایک قیراط کو باہم آمیز کر کے تین روز برابر ایک قطرہ اس کے کان میں ٹپکاتے رہیں۔ یہ عمل پہر دن چڑھے کریں اور اسے کسی گرم جگہ میں رکھیں۔ ہر روز باز کو مرغی کا گوشت اور گرم خون پیٹ بھر کھلاتے پلاتے رہیں۔

اگر باز کی آنکھ میں پھولا پڑ جائے تو اس کا علاج یہ ہے کہ شہد تین رتی۔ عورت کا دودھ چھ رتی۔ زنگار مسور کے دانہ کے برابر پیس کر شہد اور دودھ میں ملا دیں، دن کے وقت پہر چڑھے سلائی سے اس کی آنکھ میں لگائیں۔ تین روز تک لگاتے رہیں۔ آنکھ صحیح ہو جائے گی۔

اگر باز زیادہ موٹا ہو جانے کی بنا پر شکار نہ کر سکے تو علاج یہ ہے کہ تین رتی نمک ہندی کوٹ کر گوشت میں ملالیں اور یہ گوشت اسے کھلائیں۔ نیز سایہ میں بٹھا کر اس کے آگے پانی رکھ دیں۔

اگر باز کی پیٹھ میں درد رہتا ہو اور اس کی نشانی یہ ہے کہ وہ اپنے دائیں پاؤں پر کھڑا نہ ہو سکے گا۔ اپنی دم کو ڈھیلا چھوڑ دے گا اور پاؤں کے بل اٹھ نہ سکے گا۔ اگر اٹھے گا بھی تو بہت نرمی سے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ علی الصبح کسی لڑکے سے باز کی پشت پر پیشاب کرائیں۔ پھر خوب گوشت کھلا کر اسے تاریک جگہ میں رکھیں۔ اگر اس سے فائدہ نہ ہو تو جگنوں کا بھوسہ پانی میں ابال کر پانی صاف کر لیں اور اس کی پشت پر چھڑ لیں۔ ہم نے

یہ تمام باتیں کسریٰ کے باز نامہ سے نقل کی ہیں۔ اس فن کے ماہرین کو اس بارے میں زیادہ تجربات اور مہارت ہوگی۔

باز نر ہے یا مادہ اس کی شناخت کا طریقہ یہ ہے کہ نر باز مادہ سے چھوٹا ہوتا ہے اچھا نروہ ہے جس کا سر بڑا، گردن موٹی اور آنکھیں فراخ ہوں۔ اسی طرح کان کے سوراخ منہ اور مقعد فراخ ہو۔ اس کا گوشت سخت اور موٹا ہو، سینہ چوڑا اور رانیں مضبوط ہوں اور دہ رانیں ایک دوسری سے جدا رکھتا ہو۔ ٹانگیں چھوٹی پنجے سیاہ ہوں اور سینہ چوڑا ہو۔ غذا زیادہ کھاتا ہو۔ گوشت کے ٹکڑے نوچ کر جلد جلد نگلتا جائے اور جلدی سے ہضم کر کے فضلہ نکال دے۔ اس کا فضلہ زیادہ اور موٹا ہو اور اسے دور جا کر پھینکے۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر اس کی چونچ کی پچھلی طرف سیاہ ہو یا اس پر سیاہی زیادہ ہو تو وہ باز خوبصورتی میں اپنی مثال آپ سمجھا جاتا ہے۔ اگر اس کی زبان سیاہ ہو تو یہ اس کی خوبصورتی اور خوش قسمتی کی علامت ہے، مادہ وہ اچھی سمجھی جاتی ہے جس کا جسم بھی بڑا اور چونچ بھی بڑی ہو۔ تمام اعضاء خوبصورت اور سر چھوٹا ہو، آنکھیں کشادہ، آنکھ کی ڈھیری بہت صاف گردن لمبی اور پنجے مضبوط ہوں۔

علم الهندسہ

واضح رہے کہ اشیا کی مقدار دو قسم کی ہے۔ متصل اور منفصل۔ متصل وہ ہے جس کے دو ٹکڑے خیال میں فرض کر سکیں اور یہ اس طرح فرض کریں کہ دو ٹکڑے ایک جہت میں باہم شریک ہوں، جیسے خیال میں ایک خط کے دو نصف کریں اب وہ دونوں نصف ایک نقطہ میں شریک ہوں گے۔ کیونکہ اسی ایک نقطہ پر ایک نصف کی ابتدا ہوگی۔ اور دوسرے کی انتہا ہوگی۔ اسی طرح کسی سطح کے دو ٹکڑے فرض کرلیں تو وہ دونوں ٹکڑے ایک خط میں شریک ہوں گے اور اگر وہ سطح ایک جسم کے درمیان فرض کریں تو خیال جسم کے دو ٹکڑے ہو جائیں گے۔ جن کے مابین وہ سطح مشترک اور وہ ٹکڑے اس سطح میں شریک ہوں گے۔ اسی طرح زمانہ حال، ماضی اور مستقبل کے درمیان مشترک ہوتا ہے اس لیے کہ زمانہ حال پر ماضی کی انتہا اور مستقبل کی ابتدا ہوتی ہے۔ منفصل وہ مقدار ہے جس کے دو ٹکڑے وہم میں تو کر سکیں مگر ان دونوں کے درمیان کوئی چیز مشترک نہ ہو، جیسے اعداد مثلاً چار کو نصف کریں تو دونوں نصف برابر ہوں گے اور اگر چار کے کم و بیش ٹکڑے کریں تو اس کا ایک ٹکڑا تین اور ایک ٹکڑا ایک ہوگا۔ ظاہر ہے کہ دونوں ٹکڑوں کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ متصل کی چار قسمیں ہیں۔ پہلی خط جو ایک جانب کی لمبائی کا نام ہے۔ دوسری سطح جو دو جانب کی لمبائی کا نام ہے۔ تیسری جسم جو تین جانب کی لمبائی اور پھیلاؤ کا نام ہے۔ چوتھی زمانہ اور وہ مقدار حرکت کا نام ہے۔ بعض نے تعریف اس طرح کی ہے کہ خط وہ ہے جس کا صرف طول ہو، اور عرض نہ ہو۔ یہ محض غلط ہے اس لیے کہ طول ایک جانب کی لمبائی کا نام ہے اور خط خود ایک جانب کی لمبائی ہے نہ کہ وہ چیز جس میں ایک جانب کی لمبائی ہو، اسی طرح سطح خود دو جانب کی لمبائی ہے نہ کہ وہ چیز جس میں دو جانب کی لمبائی ہے۔ یہ معلوم ہوگیا تو ہم کہتے ہیں کہ ابو ریحان نے اپنی کتاب

تفہیم میں ہندسہ کی تعریف یہ لکھی ہے کہ الہندسہ علم المقادیر یہ تعریف بالکل غلط ہے اس لیے کہ نقطہ کو مقدارات میں سے نہیں ہے۔ تاہم ہندسہ دان اس سے بھی بحث کرتا ہے جس طرح ہم ہندسہ میں کمیات اور ان کے احوال اور خواص سے بحث کی جاتی ہے ویسے ہی علم ہندسہ میں نقطہ اور اس کے احوال اور خصوصیات سے بحث کی جاتی ہے۔

خط کے اقسام خط تین قسم کے ہیں۔ خط مستقیم۔ خط مستدیر اور خط منحنی۔ جو بھی دو نقطے فرض کیے جائیں گے ان کے درمیان کا خط یا تو بہت چھوٹا ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر چھوٹا ہے تو اسے خط مستقیم کہتے ہیں اور اگر بہت چھوٹا نہیں تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اگر اس سے باہر کوئی نقطہ فرض کر سکتے ہیں تو وہ خط مستدیر ہے اور اگر نہیں کر سکتے تو وہ خط منحنی ہے۔ خط مستقیم کی چار تعریفیں کی گئی ہیں۔

پہلی۔ خط مستقیم وہ چھوٹا خط ہے جو ایک نقطہ سے چل کر دوسرے نقطہ سے جا ملے یہ تعریف ارشمیدس نے کی ہے۔

دوسری خط مستقیم وہ ہے کہ جتنے نقطے اس پر فرض کیے جائیں وہ تمام سیدھ میں ایک دوسرے کے مقابل ہوں۔ یہ تعریف اقلیدس نے کی ہے۔

تیسری۔ خط مستقیم وہ ہے کہ اگر اس کے دو ٹکڑے کر کے ایک کو دوسرے پر رکھ دیں تو وہ دونوں ٹکڑے ایک دوسرے کے بالکل مطابق ہوں جبکہ خط منحنی میں یہ بات نہیں ہوتی۔

چوتھی۔ خط مستقیم وہ ہے کہ اگر اس کی دو اطراف کے لیے دو حالتیں ثابت کریں تو اس کے اجزا اپنے کل کے اجزا سے بڑھ جائیں۔ خط مستدیر کے وجود کی دلیل یہ ہے کہ اگر خط مستقیم کو دوسرے خط مستقیم پر رکھ دیں اور ان میں سے ایک متحرک اور ایک ساکن ہو تو جو متحرک ہے وہ اپنی جگہ سے حرکت کرے گا اور اپنے ملنے والی طرف کو ملاقات کی جگہ پر رکھ کر پھرتا ہوا پھر اپنی جگہ پر آ جائے گا۔ ظاہر ہے کہ اس کی اس حرکت سے دائرہ مرتسم ہو جائے گا۔

زاویہ اور اس کی اقسام

ایک خط دوسرے کے اوپر ملا کر کھڑا کیا جائے تو جو کھلی جگہ ان دو خطوں کے درمیان ہوگی اسے زاویہ کہا جاتا ہے۔ اقلیدس نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ زاویہ دو خطوں کا باہم اس طور سے ملنا ہے کہ ایک دوسرے پر کھڑا ہو جائے۔ شیخ بو علی نے اس تعریف پر جرح کی ہے کہ باہم ملنا تو مقولہ اضافت سے ہے اور زاویہ اضافت سے ہے نہیں۔

زاویہ تین قسم کا ہے۔ قائمہ، حادہ، منفرجہ۔ جب ہم ایک خط کو دوسرے خط پر کھڑا کریں گے تو اگر اس کا میلان دونوں جانب یکساں ہے تو قائمہ ہے اگر اس کا میلان ایک جانب زیادہ ہے تو زیادہ میلان والی طرف کا زاویہ حادہ اور کم میلان والی طرف کے زاویہ کا نام منفرجہ ہے۔

مثلث

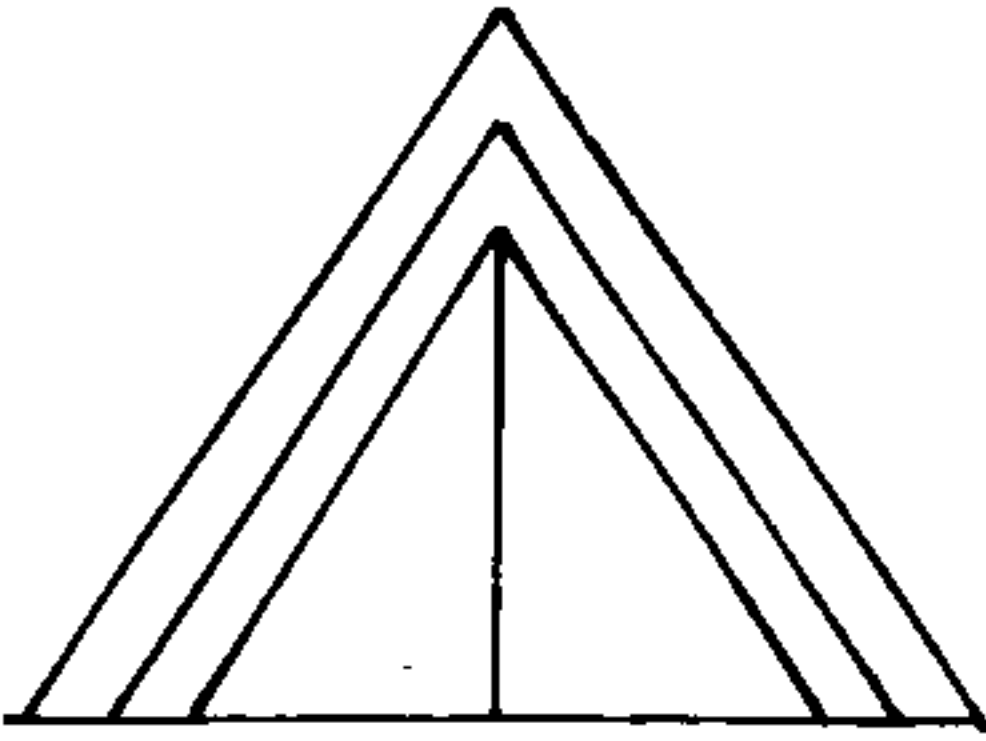
واضح رہے کہ اقلیدس کے طریقے کے مطابق مثلث کا عمل صرف چھوٹے مثلثات میں کر سکتے ہیں۔ اگر ہم اس طریقہ سے ایسے بڑے مثلثات میں عمل کرنا چاہیں جس کا ہر ضلع ایک فرسنگ یا اس سے بھی زیادہ ہو تو ناممکن ہے اس لیے کہ اتنی بڑی پرکار جس کے دونوں سروں کا فاصلہ ایک فرسنگ ہو موجود نہیں ہے۔ اگر فرض کریں کہ اتنی بڑی پرکار موجود ہے تو اس کے سرے ملانا مشکل ہے البتہ اس کا ایک اور طریقہ ہے اور اسی سے ہم اس عمل کو مثلث کے خواص میں شمار کرتے ہیں۔ مثلث کا ایک خاصہ یہ ہے کہ جس مثلث متساوی الساقین کے دو زاویے جو کہ قاعدہ کے اوپر ہوں باہم برابر ہوتے ہیں اور جس مثلث میں دو زاویہ باہم متساوی ہوں تو وہ دو ضلع بھی جو ان دو زاویوں کے وتر ہیں، برابر ہوں گے۔ تمام مثلثوں کے تینوں زاویے دو قائمہ کی طرح ہوتے ہیں۔ ان مقدمات کی روشنی میں ہم فرض کرتے ہیں کہ خط ا۔ ب ایک فرسنگ ہے۔ ہم اس پر ایک متساوی الاضلاع مثلث بنائیں گے۔ یعنی ا۔ ب پر اس کے نقطہ کے پاس ایک نقطہ فرض کریں گے جس کا نام ہم نقطہ ج رکھتے ہیں۔ اب اقلیدس کے طریقے کے مطابق ہم خط ا۔ ب پر ایک متساوی الاضلاع مثلث بنائیں گے وہ مثلث ا۔ ء۔ ج ہے۔ دوسری دفعہ خط پر نقطہ ب پر ہم ایک اور نقطہ فرض کریں گے

وہ نقطہ ج ہے اور خط ہ۔ ب مثلث مساوی الاضلاع بنائیں گے۔ وہ مثلث۔ ب، ہ، ر ہوگا۔ اس کے بعد ہم خط ا۔ ء اور خط ب۔ د سیدھے ء، م کی طرف باہر کو لے جائیں گے۔ یہ خط ضرور ایک دوسرے سے مل جائیں گے۔ اب مثلث مساوی الاضلاع نکل آئے گی۔

اس کا ثبوت یہ ہے کہ ا۔ ج۔ ء مثلث مساوی الاضلاع ہے تو اس کے زاویے بھی مساوی ہوں گے۔ اس کے تینوں زاویے دو قائمہ کی طرح ہوں گے۔ ان میں سے ہر ایک زاویہ قائمہ سے چھوٹا ہوگا۔ اسی طرح زاویہ ج۔ و۔ ء ایک قائمہ سے چھوٹا ہوگا اسی طرح زاویہ ہ، ب، م قائمہ سے چھوٹا ہوگا۔ پس خط ا۔ ء اور خط ب، م کو ء، م کی طرف باہر لے جائیں گے تو وہ لازماً ایک دوسرے سے مل جائیں گے۔ اگر ہم فرض کریں کہ جائے ملاقات ء، ج ہے تو مثلث ا، ج، ب۔ مساوی الاضلاع ہوگی۔ اس لیے کہ زاویہ ا اور زاویہ ب ایک قائمہ سے چھوٹے ہیں۔ تینوں زاویوں کا مجموعہ قائمہ کے برابر ہے تو ضرور زاویہ ج ایک قائمہ کی دو ثلث ہوگا۔ اس مثلث کے تینوں زاویے اور تینوں اضلاع مساوی ہوں گے۔

ہر مثلث مساوی الساقین میں قاعدے کے اوپر کے دو زاویے اور قاعدے کے نیچے کے دو زاویے مساوی ہوں گے۔ اس بات کا ثبوت اقلیدس کے طریقے کے علاوہ یہ ہے کہ مثلاً ہم نے فرض کیا کہ مثلث مساوی الساقین ا، ب، ج ہے جس کے دو ضلعے ا، ب باہم مساوی ہیں، اس لیے کہ ہم نے خط ا، ب پر ایک خط فرض کیا اور خط ا، ج سے خط ا، ح کے برابر ایک خط جو کہ ا، ہ سے جدا کیا۔ پس خط ب، ہ، ح کو د، ہ میں ملایا تو دونوں خط ب، ا، ا، ہ خط ا، ا، ح کے برابر ہوئے اور زاویہ ب، ا، ہ مشترک ہے تو قاعدہ ب، ہ قاعدہ ج، ح کے برابر ہوتا اور مثلث ا، ج ح کے برابر ہوا اور ایک مثلث کے باقی زاویے دوسری مثلث کے باقی زاویوں کے برابر ہوئے۔ پس زاویہ ا، ب، ہ زاویہ ا، ج، ح کے برابر ہوا نیز د ب ا۔ ج کی مانند ہے اور الف ا، ح۔ و، ہ کی طرح تو ب، ح، ج، ہ کی مانند ہوا۔ چنانچہ دونوں خط

ء، ب ۔ اور ب، ء دونوں خط ء، ج، ع کے برابر ہونے اور زاویہ ع، ب، ء زاویہ ء، ع کے برابر ہونے اور قاعدہ ع، ء کا مشترک ہے تو مثلث ء، ب، ء مثلث ء، ع، ج کی طرح اور زاویہ ب ء، ء زاویہ ج، ء کے برابر اور زاویہ ب، ء، ء زاویہ ج، ء کے برابر اور زاویہ ب، ء زاویہ ج، ء، ء کے برابر ہوا تو زاویہ ب، ء، ج زاویہ ج، ء، ب کے برابر ہوگا۔ نیز دونوں ضلعے ب، ء، ء کے برابر ہوں گے اور قاعدہ ب، ج مشترک ہے تو مثلث ب، ء، ج مثلث ع، ء، ب کے برابر ہوں گے۔ لہٰذا زاویہ ع، ب، ج زاویہ ء، ج، ب کے برابر ہوا۔ اور یہ وہ دو زاویے ہیں جو قاعدے کے اوپر تھے معلوم ہوا کہ جو دو زاویے کہ مثلث مساوی الساقین کے اوپر ہیں ضرور مساوی ہیں۔

خط کو برابر تین حصوں میں تقسیم کرنا اقلیدس کا کہنا ہے کہ خط دو حصوں میں تقسیم کرنے کا طریقہ مساوی ہے مگر ابو علی حسن بن حسن ہیثم نے تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ ہم یوں نقل کرتے ہیں: اگر ہم چاہیں کہ خط مستقیم ل، ب کو تین حصوں میں برابر تقسیم کریں تو طریقہ یہ ہے کہ اس خط پر ایک مثلث مساوی الاضلاع جو کہ ل، ج، ب ہے بنا کر زاویہ ج، ل، ب خط ل، ء کے ساتھ اور زاویہ ح، ب کو خط ب، ع کے ساتھ دو حصوں میں تقسیم کریں تو ان دونوں خطوں کا موضع تقاطع نقطہ ہوگا۔ پھر زاویہ ل، ء، ب کو خط ء، ج کے ساتھ دو حصے کریں۔ ایسا کریں گے تو خط ل، ب تین حصوں میں دو نقطوں ء، ط کے برابر ہوگا۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ مثلث ل، ب، ج مساوی الاضلاع ہے تو اس کے تینوں زاویے دو قائمہ کے برابر ہوں گے تو زاویہ ج، ل، ب اس کے زاویہ سے چار حصے ہوگا۔ اسی طرح ح، ل، ب، ل تو زاویوں

ع، ب۔ع، ب میں سے ہر ایک قائمہ کے چار حصے اور دونوں کا مجموعہ چار حصے ہوں گے پس زاویہ ل۔ع، ب ایک قائمہ اور دو حصے ہوئے تو زاویہ ل، ح، لا زاویہ ع، ل، لا کے برابر اور خط ع خط ع، لا کے برابر ہوگا نیز زاویہ ل، د، ج چار حصے ہیں اور زاویہ ع، ل، ج، د دو حصے ہیں تو زاویہ ع، ج، لا ایک قائمہ ہوگا۔ نیز جب زاویہ ع، ج، لا ایک قائمہ ہے اور زاویہ ج، ع، لا دو حصے ہے تو زاویہ ع، لا، ج چار حصے ہوں گے۔ اسی طرح زاویہ ط، ع، ج چار حصے ہوں گے۔ پھر مثلث ع، لا، ط کے تینوں زاویے مساوی ہوں گے اور اس کے تینوں ضلعے مساوی پھر خط لا، ط خط لا، ع کے مساوی ہوگا، مگر لا، ع، د، لا، ل، ل کی طرح ہے۔ پس خط ل، لا۔لا، ط۔ط، ب، ب برابر ہیں تو ل، ب تین برابر حصوں میں منقسم ہوا۔

ابدال نسبت ابدال نسبت یہ ہے کہ پہلے کی تیسرے کے ساتھ وہی نسبت ہو جو دو کی چار کے ساتھ ہے۔ یا جیسی چھ کی بارہ کے ساتھ دو کی چھ کے ساتھ اور چار کی بارہ کے ساتھ ہوتی ہے۔

ترکیب نسبت ترکیب نسبت یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے دونوں کی نسبت تیسرے کے ساتھ ایسی ہو جیسے تیسرے اور چوتھے دونوں کی نسبت چوتھے کے ساتھ ہوتی ہے۔

نسبت مؤلفہ نسبت مؤلفہ ایک ایسی نسبت ہے جو دو مختلف نسبتوں سے مرکب ہو کیونکہ اگر دو مقداروں کے درمیان ایک نسبت ہو اس کے بعد ان میں ایک تیسری مقدار داخل ہو جائے تو ضرور پہلی نسبت مؤلف یعنی مرکب ہو گی، دو نسبتوں سے ایک وہ نسبت جو پہلی مقدار کی درمیانہ مقدار کے ساتھ ہے۔ دوسری وہ نسبت جو درمیانہ مقدار کی دوسری مقدار کے ساتھ ہے جیسے دو کی نسبت بارہ کے ساتھ نسبت سدس، جب چار ان دو مقداروں کے درمیان آئے تو ایک ایسی نسبت پیدا ہو گئی جو دو نسبتوں سے مرکب ہے ایک نسبت نصف جو دو کی چار کے ساتھ ہے۔ دوسری نسبت ثلث جو چار کی بارہ کے ساتھ ہے لہٰذا جائز ہے کہ جو نسبت دو کی بارہ کے ساتھ ہے اس کو نسبت سدس کہیں یا نصف الثلث کہیں۔

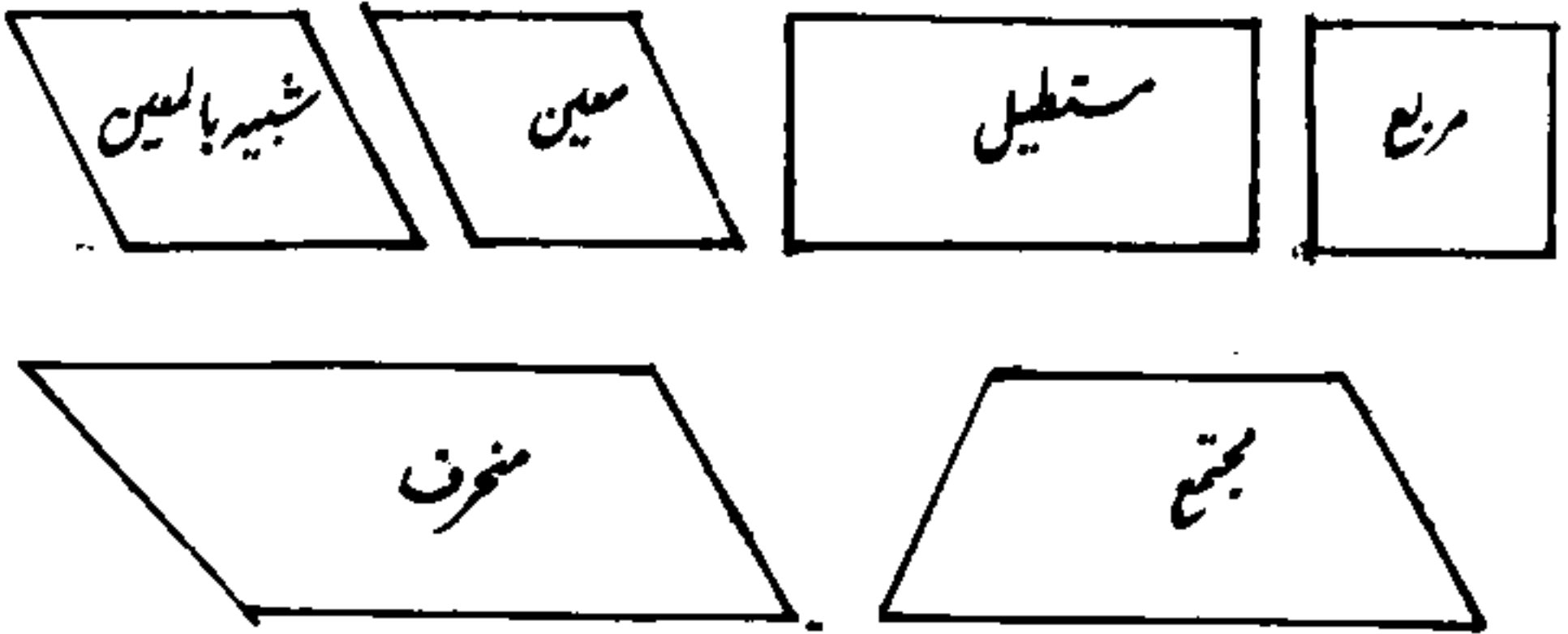
علم المساحت (پیمائش)

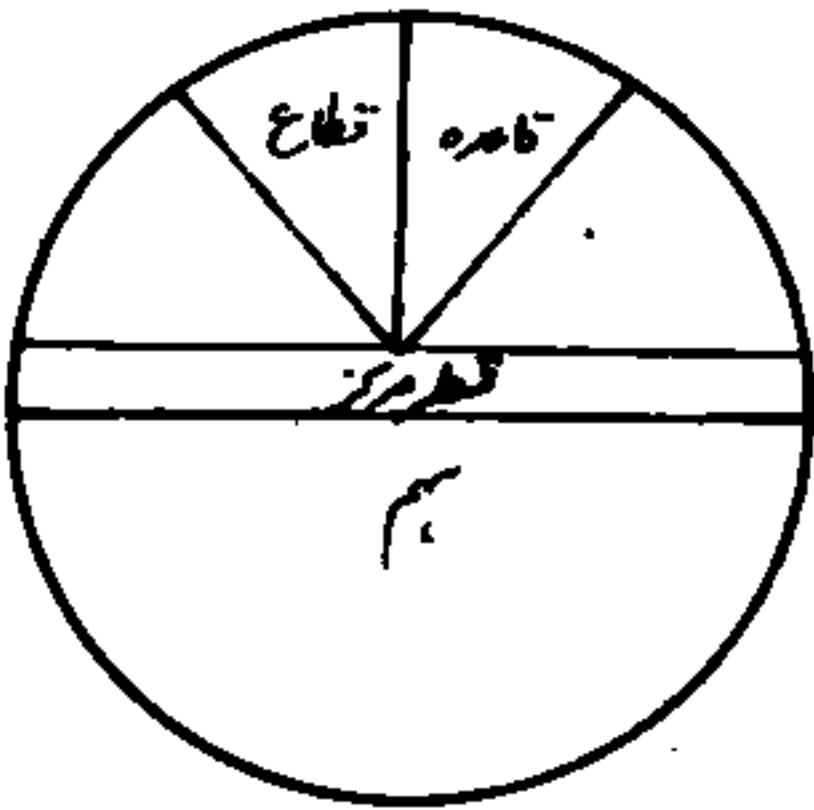
واضح رہے کہ مسطحات کے نام اضلاع کی تعداد کے مطابق رکھے جاتے ہیں۔ چنانچہ جب تین خط مستقیم کسی شکل کو محیط ہوں تو اسے مثلث کہیں گے۔ اگر یہ خط چار ہوں تو اسے مربع اور پانچ ہوں تو اسے مخمس کہا جاتا ہے۔ اسی طرح مسدس اور مسبع وغیرہ کا سلسلہ ہے سطح کی پہلی شکل مثلث کی تقسیم بعض دفعہ اضلاع کے اعتبار سے ہوتی ہے اور بعض اوقات زاویوں کے اعتبار سے اضلاع کے اعتبار سے مثلث تین تقسیم ہے۔ پہلی مثلث مساوی الاضلاع دوسری مساوی الساقین جس کے دو ضلعے مساوی اور تیسرا چھوٹا ہو یا بڑا ہو، تیسری مثلث مختلف الاضلاع۔ ان تینوں کی شکلیں یہ ہیں۔

مثلث کی کئی خصوصیات ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے دو ضلعے تیسرے ضلع کی نسبت ہمیشہ بڑے ہوا کرتے ہیں۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ مثلث کے تینوں زاویے دو قائمہ کے برابر ہوتے ہیں۔ لہٰذا ایک مثلث میں دو زاویے حادے ضرور ہوں گے اور اس مثلث کو مثلث حادہ الزاویہ کہیں گے۔

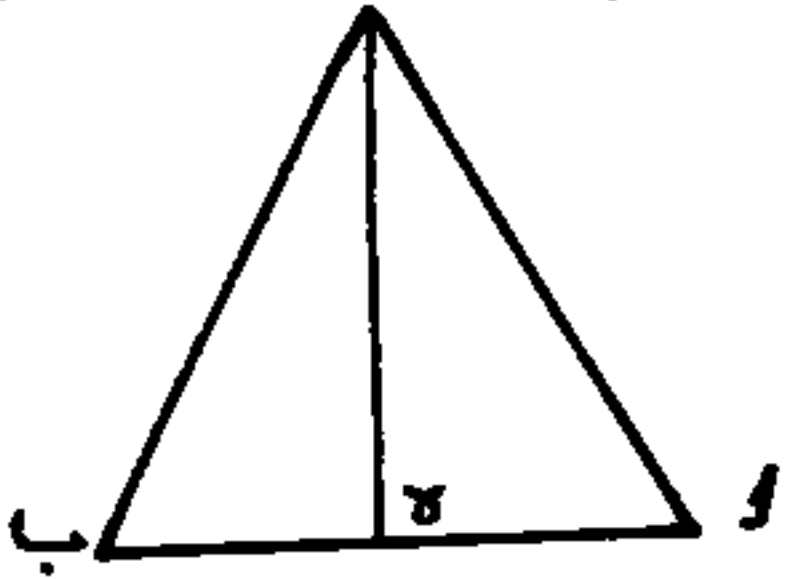
جن شکلوں کو چار خط محیط ہوں اگر چاروں خط اور چار زاویے متساوی ہوں تو اس شکل کو مربع کہتے ہیں اور اگر زاویے برابر ہوں، مگر دو مقابل ضلعے دوسرے دو مقابل ضلعوں کی نسبت بڑے ہوں تو اس شکل کو مربع مستطیل کہتے ہیں۔ اگر چاروں ضلعے متساوی ہوں مگر زاویے قائم نہ ہوں تو اسے معین کہتے ہیں اور اگر دو مقابل کے ضلعے دوسرے دو مقابل

کے ضلعوں کی نسبت بڑے ہوں اور زاویے بھی قائمے نہ ہوں تو اس کا نام شبیہ بالمعین ہے اور اگر دو مقابل کے ضلعے خواہ متساوی ہوں یا نہ ہوں ۔انہیں مجتمع کہتے ہیں جو شکل ان پانچ شکلوں کے علاوہ ہو اسے منحرف کہتے ہیں۔

ان اشکال کی تصویریں یہ ہیں۔

وہ خط جو دائرہ میں واقع ہوتے ہیں

جو خط مستقیم دائرہ کے کنارے سے شروع ہو کر مرکز کے اوپر سے گزرتا ہوا اس کے دوسرے کنارے سے پہنچ جائے اسے قطر کہتے ہیں۔ اگر وہ خط مرکز کی بجائے صرف دائرہ کے دو حصے کر دے۔ اس خط کا نام وتر ہے اور اس محیط کے ہر حصے اور ٹکڑے کا نام قوس ہے وتر کا وہ حصہ جو قوس اور وتر کے درمیان ہو، اس کا نام سہم اور جیب معکوس ہے اور وتر کا وہ حصہ جو قوس اور سہم کے درمیان ہو اس کا نام جیب مستوی ہے جو دو خط دائرہ کے مرکز سے نکل کر قوس کی دونوں طرف سے آملیں، رہن قطاع دائرہ کہتے ہیں اور اس قوس کو قطاع کا قاعدہ کہا جاتا ہے۔ دائرہ کی شکل یہ ہے

مثلث متساوی الاضلاع کی مساحت

خیال رہے کہ تمام مثلثات میں جب مثلث کے عود کو اس کے قاعدہ میں ضرب دیں اور جو حاصل ضرب ہو اسی کو اس مثلث کی مساحت

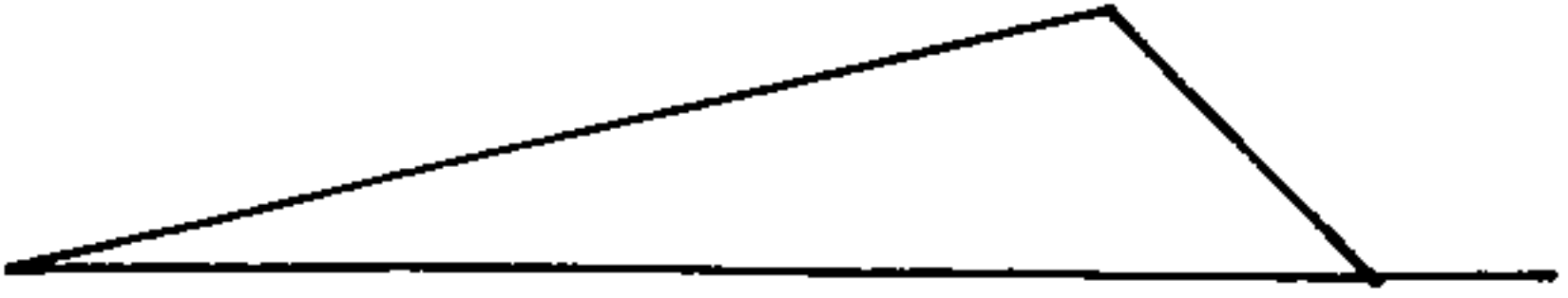
جان لینا چاہیے کہ مقدار عمود کا نکالنا بہت سوچ اور وقت نظر کا کام ہے اس لیے کہ اس کے متساوی الاضلاع میں عمود کے نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس مثلث کا ہر ضلع مثلاً دس گز کا ہو تو دس کو دس سے ضرب دیں سو ہو جائیں گے۔ پھر پانچ کو جو کہ نصف ضلع ہے پانچ سے ضرب دیں پچیس ہو گئے۔ ان کو سو میں سے تفریق کریں پچھتر رہ گئے۔ اب اس کا جذر لے لیں جو آٹھ اور ۱۱/۱۷ دانگ ہوئے۔ پس مثلث متساوی الاضلاع کا عمود اسی کے قریب قریب خیال کرنا چاہیے

اب اسے نصف قاعدہ میں ضرب دے دیں۔ بینتالیس گز دو گرہ حاصل ہوئے۔ صورت یہ ہے

مثلث متساوی الساقین کی مساحت

جس مثلث کی دونوں ساقیں برابر ہوں مثلاً دس دس گز اور با قاعدہ بارہ گز کا ہو تو پہلے مثلث کا عمود دریافت کر کے پھر اسے قاعدہ کے نصف میں ضرب دے دیں۔ مثلاً پہلے دس کو دس سے ضرب دیا سو ہوئے اور نصف قاعدہ جو چھ گز کا ہے۔ چھ کو چھ میں ضرب دیا چھتیس ہوئے۔ انہیں سو سے تفریق کیا چونسٹھ بچے ان کا جذر جو آٹھ ہے لے لیا تو عمود آٹھ ہی گز ہوا۔ اب عمود یعنی آٹھ کو مثلث کے نصف قاعدہ یعنی چھ میں ضرب دیا اڑتالیس گز ہوا۔

مثلث مختلف الاضلاع کی مساحت

جس مثلث کا ایک ضلع پندرہ گز کا دوسرا چودہ گز کا اور تیسرا تیرہ گز کا ہوگا تو اس کا عمود جو کہ چودہ گز والے ضلع پر واقع ہو پہلے اس طرح نکالیں کہ پندرہ کو پندرہ سے ضرب دیں۔ دو سو پچیس ہوئے پھر تیرہ کو تیرہ سے ضرب دیں، ایک سو انہتر ہوئے انہیں دو سو پچیس سے تفریق کیا چھپن باقی رہے۔ ان کو چودہ جو کہ قاعدہ ہے تقسیم کیا خارج قسمت چار ہوئے۔ ان چار کو پورے قاعدے میں جو کہ چودہ ہیں جمع کیا اٹھارہ ہوئے اب اس کو دو نصف کر کے ایک نصف کو جو کہ نو ہیں نو سے ضرب دیں اکاسی ہوئے۔ اسے پندرہ کے مجذور سے تفریق کریں۔ ایک سو چوالیس ہوئے۔ اب اس کا جذر جو کہ بارہ ہے

لے کر اسے عمود تصور کیا اور اس عمود کو نصف قاعدہ میں جو کہ سات ہیں۔ ضرب کیا چوراسی حاصل ہوئے ریہی مثلث مختلف الاضلاع کی مساحت ہے۔ شکل یہ ہے۔

منشور منشور وہ شکل ہے جس کے گرد تین سطحیں مربع یا مستطیل واقع ہوں، اور ایک مثلث اس کے اوپر اور ایک اس کے نیچے ہو اور کبھی وہ مربع معین اور مستطیل شبیہ بالمعین ہوا کرتا ہے۔

مکعب مکعب ایک ایسا جسم ہے جس کے چھ اطراف میں چھ مربع واقع ہوں، اسے مکعب اس لیے کہتے ہیں کہ یہ جسم نرد کی کعب کے مشابہ ہوتا ہے۔

تکسیر مساحت تکسیر سطحوں میں تو یہ ہے کہ ایک سطح مربع ایسی فرض کریں جو طول اور عرض میں برابر ہو۔ اس سے تمام سطحوں کو شمار کریں اور مجسمات میں یہ ہے کہ ایک مکعب ایسا فرض کریں جو طول، عرض اور عمق میں برابر ہو، اس سے تمام جسم کو شمار کریں چونکہ تمام مساحت کی ہوئی اس فرض کی ہوئی مقدار سے شمار ہوگی۔ اس لیے اس شمار کرنے کو تکسیر کہا جاتا ہے۔

تیسری شرط اس بنا پر ہے کہ اگر عمود درمیان سے نہ اٹھایا جائے تو جب دو ہم وزن چیزیں اس کے دو پلڑوں میں ڈالیں گے تو جس طرف کا عمود زیادہ ہے وہ طرف جھک جائے گی۔ اب برابری باقی نہ رہے گی۔

چوتھی شرط اس لیے ہے کہ تاکہ کجی کے سبب کجی والی طرف جھک نہ جائے اور ہم وزن ہونے کے باوجود کجی کی بنا پر ان میں کمی بیشی نہ پیدا ہو جائے۔

اگر ترازو کی شہی برابر ہو تو ترازو کی حرکت زیادہ اور چھوٹی ہو تو حرکت کم ہوتی ہے اس کی کیا وجہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مثلاً خط کا ایک کنارا ایک جگہ جما کر اس کا دوسرا کنارہ گھما کر دائرہ کی صورت بنائیں تو لازماً درمیانی نقطہ کی جگہ کم ہوگی۔ اس کے

کنارے کی جگہ فراخ اور زیادہ ہوگی۔اور جس قدر کہ اس کے گھومنے کی جگہ کم ہوگی، اسی قدر اس کی حرکت پوشیدہ اور کم ہوگی۔ اسی طرح جب مٹی بڑی ہوگی تو جو قوس کہ اس کی ایک طرف پیدا ہوگی بڑی ہوگی۔اور جب مٹی چھوٹی ہوگی تو اس جانب کی قوس بھی چھوٹی ہوگی۔

دھات کونسی زیادہ ثقیل ہے

سات دھاتوں میں سے سونا سب سے زیادہ ثقیل ہے یہ بات معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر دھات کی ایک خاص مقدار مثلاً سو مثقال لے کر پانی سے بھرے ہوئے ایک کوزے میں ڈالیں جو پانی کوزے سے اچھل کر گرے وہ حجم میں اس دھات کے برابر ہوگا۔ اب اس کوزہ کو وزن کریں تو جس پانی کا وزن زیادہ کم ہوگا اس پانی والی دھات کا وزن سب سے زیادہ ہوگا۔ ذیل میں اس کا نقشہ دیا جاتا ہے۔

سات دھاتوں کے پانی کا نقشہ۔ ہر دھات کا وزن سو دینار فرض کیا گیا ہے۔

دھاتوں کے نام	پانی کے اوزان			پانیوں کے طسوج	رقمیں
	مثقال	دانگ	طسوج		
سونا	پانچ	ایک		ایک سو چھبیس	۱۲۶
پارہ	سات	دو		ایک سو ستتر	۱۷۷
سکہ	آٹھ	پانچ		دو سو بارہ	۲۱۲
چاندی	نو	چار		دو سو تینتیس	۲۳۳
کانسی	گیارہ	دو		دو سو بہتر	۲۷۲
تانبا	گیارہ	تین		دو سو چہتر	۲۷۶
پیتل	گیارہ	چار		دو سو اسی	۲۸۰
لوہا	بارہ	پانچ		تین سو دس	۳۱۰
قلعی	تیرہ			تین سو اٹھائیس	۳۲۸

پتھروں میں کونسا پتھر زیادہ وزنی اور کونسا کم وزنی ہے

ہر پتھر مثلاً سو درم سے کر حسب دستور پانی سے بھرے ہوئے کوزے میں ڈال دیں جو پانی نیچے کو چھلکے اسے حجم میں اس پتھر کے مساوی سمجھیں اگر وہ پانی وزن میں کم ہے تو وہ پتھر وزن میں زیادہ ثقیل ہوگا، ہم ابوریحان کا استخراج شدہ نقشہ درج کرتے ہیں جو یہ ہے۔

مختلف پتھروں کے پانی کا نقشہ جبکہ ہر پتھر کا وزن ایک سو مثقال فرض کیا جائے

جواہرات	پانیوں کے وزن مثقال	پانیوں کے وزن دانگ	پانیوں کے وزن طسوج	پانیوں کے طسوج	رقمیں
یاقوت ارغوانی	پچیس	ایک	دو	چھ سو چھ	۶۰۶
یاقوت احمر	چھبیس	ایک		چھ سو چوبیس	۶۲۴
یاقوت بدخشی	ستائیس	پانچ	دو	چھ سو ستر	۶۷۰
زمرد	چھتیس	دو		آٹھ سو بہتر	۸۷۲
مرجورد	سینتیس	ایک		آٹھ سو بانوے	۸۹۲
موتی	اڑتیس	تین		نو سو چوبیس	۹۲۴
عقیق	انتالیس			نو سو انتالیس	۹۳۹
المبد	پینتالیس		تین	نو سو انتالیس	۹۳۹
جزع بلور	چالیس			نو سو ساٹھ	۹۶۰
شیشہ	چالیس	ایک		نو سو چونسٹھ	۹۶۴

علم جر الاثقال

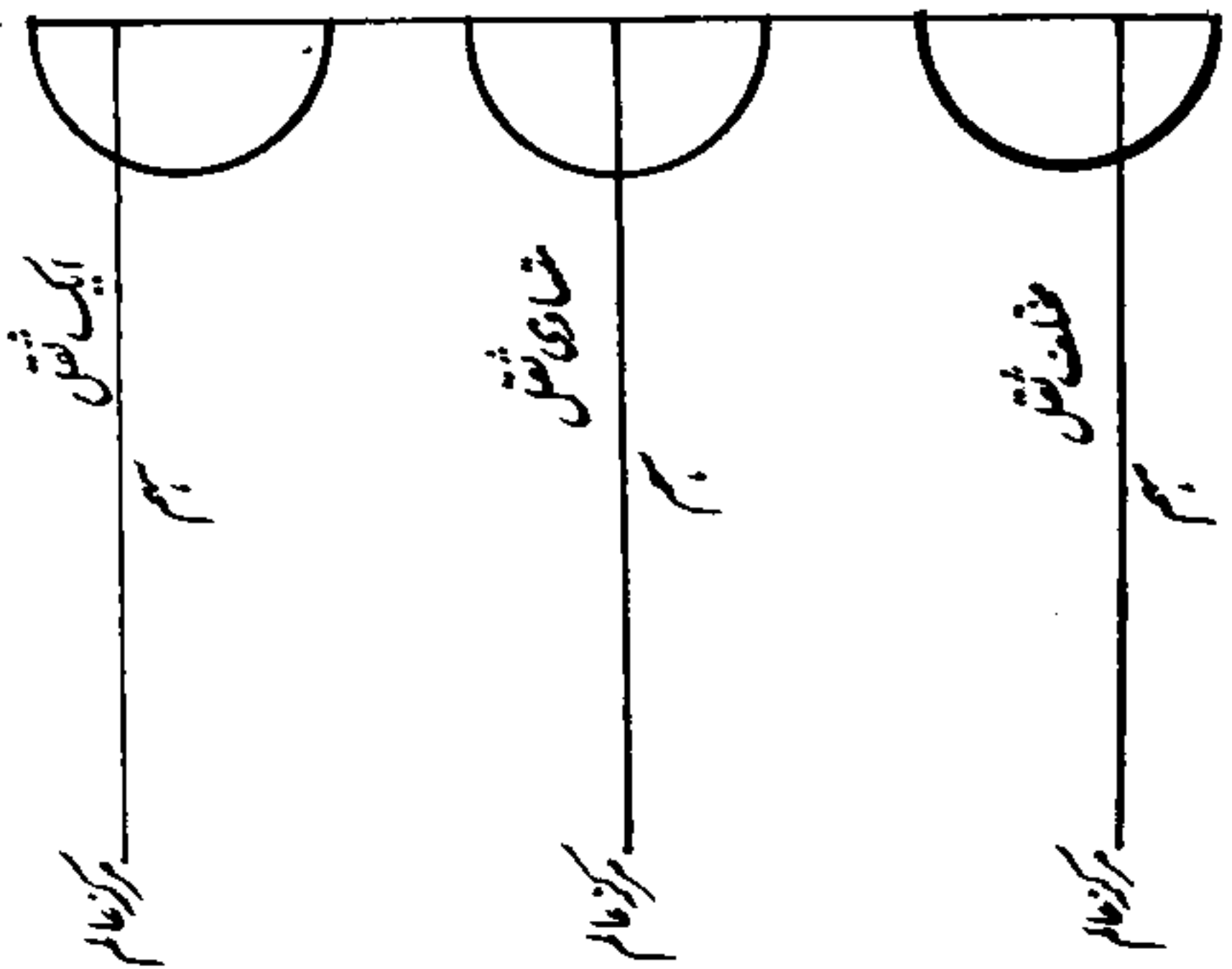
(وزنی چیزوں کو اٹھانا)

یہ علم اجسام کے ہلکے یا بھاری ہونے کی شناخت سے متعلق ہے۔ یہ بہت ہی قیمتی علم ہے۔ ہم کتاب کی مناسبت سے مختصراً اس کا تعارف کراتے ہیں۔

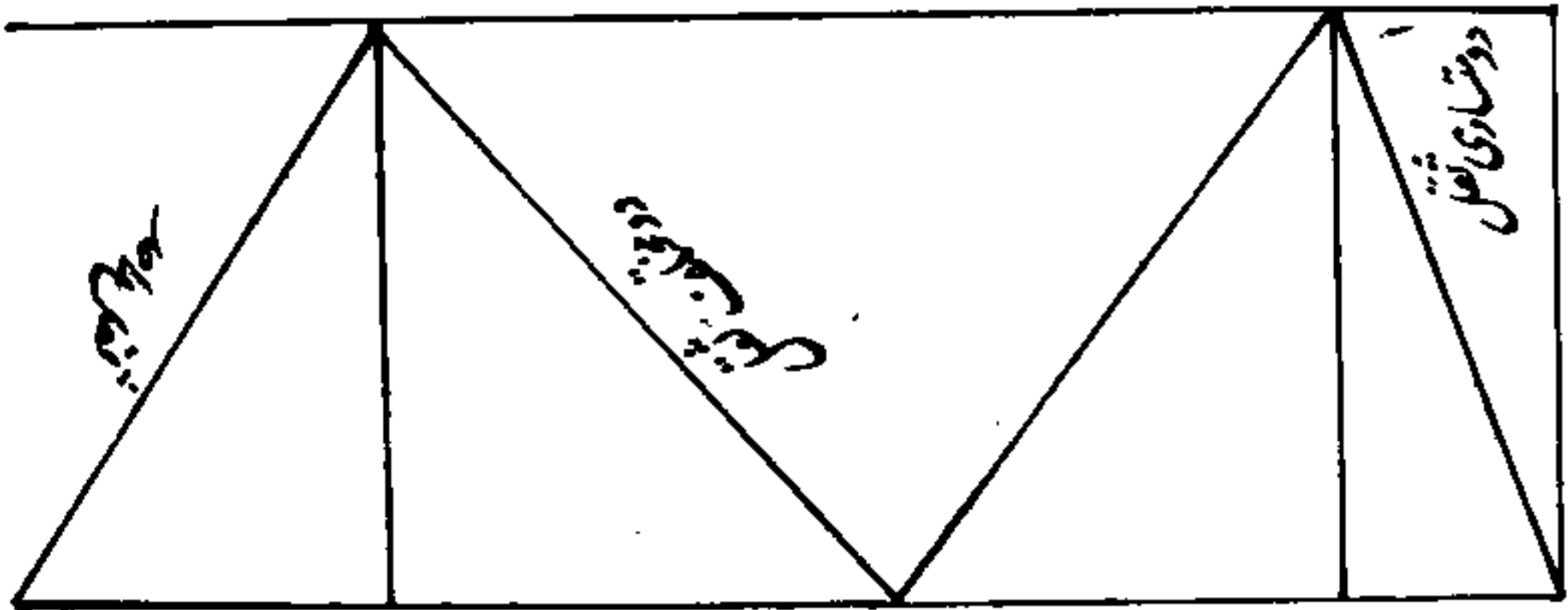
واضح رہے کہ مساحت کے اعتبار سے پانی اور دوسرے اجسام میں کوئی فرق نہیں ہے اب تین صورتیں ممکن ہیں، یا وہ چیز ثقل (وزن) میں پانی کے مساوی ہے یا پانی سے زیادہ ہے یا اس سے کم ہے۔ اگر وہ چیز وزن میں پانی کے مساوی ہے تو وہ پانی میں اس طرح تیرتی رہے گی کہ اس کی سطح پانی کی سطح سے یکساں ہوگی۔ اس سے زیادہ وہ پانی میں نہ ڈوبے گی اور نہ پانی میں اس کا کچھ بوجھ معلوم ہوگا۔ اگر اس کا وزن پانی کے وزن سے زیادہ ہے تو وہ چیز پانی میں ڈوب جائے گی اور جب تک وہ پانی کی تہہ تک نہ پہنچے گی کہیں نہیں رکے گی، اور پانی میں اس کا وزن پانی کے وزن سے اتنا زیادہ ہوگا جس قدر کہ اس کے جرم کا وزن پانی کے جرم کے وزن سے زیادہ ہے۔ اور اگر اس چیز کا ثقل پانی کے ثقل سے کم ہے تو پانی میں ڈالنے سے اس کا صرف اتنا حصہ ڈوبے گا جس کا ثقل اس جسم کے ثقل کے برابر ہے اس کا باقی باہر ہوا میں رہے گا۔

ثقیل اجسام بالطبع مرکز عالم کے طالب ہوتے ہیں اگر ہم فرض کرلیں کہ اللہ تعالےٰ زمین کو عالم دنیا سے اٹھالے اور اس وقت آسمان کی کسی ایک طرف سے کوئی ثقیل جسم چھوڑ دیا جائے تو وہ جسم سیدھا مرکز عالم پر آکر ٹھہرے گا۔ دوسری کسی جگہ نہیں رکے گا۔ اگر دو ثقیل جسم چھوڑے جائیں تو دونوں مرکز کی طرف رجوع کریں گے۔ اب دونوں میں منازعت ہوگی۔ یہ دونوں ثقیل جسم یا تو ثقل میں برابر ہوں گے یا برابر نہ ہوں گے۔ برابر ہوں گے تو دونوں کا مرکز سے دوری کا فاصلہ یکساں ہوگا اور مرکز عالم دونوں کے بیچ

حد مشترک پر ہوگا۔ اور اگر ایک دوسرے کی نسبت زیادہ ثقیل ہے تو مرکز سے ثقیل کا بعد اسی قدر زیادہ ہوگا جس قدر کہ زیادہ کا زیادہ۔ ثقیل کا ثقل، ثقیل کے ثقل سے زیادہ ہے۔

اگر اس کا تجربہ مقصود ہو تو نصف گیند کی شکل کا ایک ایسا پیالہ لے لیا جائے جس کی گولائی میں کوئی فرق نہ ہو۔ مرکز عالم سے اُس پیالے کی طرف ایک خط موہوم نکال کر لے آئیں جو اس پیالہ سے مل جائے۔ پھر دو موہوم کرے اس میں ڈال دیں۔ اگر یہ کرے ثقل میں برابر ہوں تو نقطہ تماس اس خط موہوم پر ہوگا، جو مرکز عالم سے نکل کر آیا تھا۔ اور ہر ایک اس خط سے بقدر نصف قطر کے بعید ہوگا۔ اور اگر ان میں سے ایک دوسرے سے زیادہ ثقیل ہے تو اس خط سے ثقیل بہ نسبت زیادہ ثقیل کے اسی قدر بعید ہوگا جس قدر کہ ثقل میں زیادہ ثقیل سے کم ہے اور یہ دونوں ثقیل حرکت اور اضطراب میں رہیں گے اور ساکن اس وقت ہوں گے جب نسبت بعد حاصل ہو جائے گی۔ پیالوں کی تصویریں یہ ہیں۔

اگر ہوا میں ایک نقطہ فرض کر لیں جس سے ایک ایسا خط موہوم نکال کر لے آئیں جو سطح افق پر پہنچ جائے پھر تنہا ایک جسم ثقیل اس نقطہ سے چھوڑ دیں تو ضرور وہ جسم اس خط کے اوپر سے گزرتا ہوا اس خط کے مسقط پر یعنی اس جگہ پر جہاں وہ خط جا کر مل گیا ہے

جا ٹھہرے گا اور اگر اس نقطہ سے دو ثقیل جسم چھوڑیں گے اور وہ دونوں ثقل میں برابر ہوں۔ دونوں مرکز سے یکساں دور ہوں گے اور وہ خط ان کے موضع پر ہوگا اور اگر وہ دونوں ثقل میں مختلف ہوں گے۔ تو ہلکے کا مرکز سے بعد بہ نسبت ثقل کے اسی قدر زیادہ ہوگا جس قدر مرکز ہلکے کا ثقل زیادہ ثقل والے کے ثقل سے کم ہے۔

اس کی صورت یہ ہے۔

وزن کی کیفیت اور اس کے شرائط

خیال رہے کہ جو عمود سیدھا یکساں موٹا اور تمام کا تمام ایک ہی جوہر سے ہو اس کو دو نصف کریں اور ان دو نصفوں کو دونوں سروں سے ایک کیل کے ذریعے باہم جوڑ دیں تو دو عمود دونوں طرف سے ٹھیک ایسا برابر ہوگا کہ کسی ایک جانب کو نہ جھکے گا اور اگر اس کی دونوں طرفوں میں دو ایسی چیزیں ہیں جو ثقل میں ہم وزن ہوں لٹکا دیں تو وہ اعتدال بدستور باقی رہے گا۔ اسی کا نام ترازو ہے لیکن اس ترازو کی شرط یہ ہے کہ اس ترازو کے تمام اجزا ایک رطوبت میں ہوں چنانچہ دونوں پلے ہوا میں یا دونوں ہی پانی میں ہوں۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ ترازو کی دونوں جانب اور جو ان دونوں جانبوں میں ہو ایک ہی جوہر سے ہوں۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اس ترازو کے عمود کو درمیان سے پکڑ کر لٹکایا جائے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ ترازو کے عمود میں کبھی ہرگز نہ ہو۔

ترازو کے لیے پہلی شرط

ترازو کے لیے پہلی شرط اس بنا پر ہے کہ اگر ترازو کا ایک پلہ ہوا میں اور دوسرا پلہ پانی میں ڈال دیں تو جو پلہ

ہوا میں ہے وہ جھکا ہوا ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ جب ایک پلہ ایک رطوبت میں اور دوسرا دوسری رطوبت میں ہو، جو کہ پہلی رطوبت سے ثقیل ہے جو پلہ رطوبت خفیف میں ہے وہ اس پلہ کی بہ نسبت جھکا ہوا ہوگا۔ جو کہ رطوبت ثقیل میں ہے ہم بیان کر چکے ہیں کہ پانی میں ثقیل کا وزن بہ نسبت اس کے جو ہوا میں ہے کم ہوتا ہے۔ دوسری شرط اس لیے لگائی گئی ہے کہ اگر ایک پلہ میں سونا اور دوسرے میں لوہا ہو، اور دونوں کو پانی میں ڈال دیں تو جس پلہ میں سونا ہے اس میں پانی زیادہ جائے گا اس لیے کہ سونے کا حجم لوہے کے حجم سے کم ہوتا ہے اس لیے سونے کا پلہ لوہے کے پلے سے جھکا ہوا ہوگا۔ اور اگر پانی دونوں پلوں میں مساوی ہے تو انہیں پانی سے نکالنے کی صورت میں ضرور لوہے کا پلہ سونے کے پلے سے جھکا ہوا ہوگا۔

علم آلاتِ حرب

(جنگی ہتھیار)

اس باب میں میدانِ جنگ کے نوادر اور عجیب ہتھیاروں (اُس زمانہ کے لحاظ سے) کا ذکر کرتے ہیں۔

ایسے پتلے بنانا جن سے دشمن تنگ آکر بھاگ جائے سواروں اور پیدل چلنے والوں کی شکل کے پتلے بنائے جائیں۔ ان کے ہاتھوں میں نیزے اور ڈھالیں ہوں۔ ان کی کمریں پیتل یا تانبے سے بنائی جائیں۔ ہر پتلے کے دو حصے ہوں، اور وہ آپس میں اس طرح جڑے ہوئے ہوں کہ آسانی سے جدا ہو جائیں مگر آسانی سے جڑ نہ سکیں۔ نفط (ایک قسم کا تیل) اور گندھک کے پانی سے کپڑے کے پرانے چیتھڑے اور روئی کے ٹکڑے تر کرکے پتلے کے شکم میں بھر دیے جائیں اور پھر انہیں آگ لگا دی جائے مگر باہر سے اس طرح بند ہوں کہ دھواں باہر نہ نکلے۔ جس روز ہوا چل رہی ہو یہ پتلے میدان جنگ میں دشمن کے سامنے کر دیے جائیں۔ دشمن دور سے انہیں سپاہی سمجھ کر ان پر تلواروں اور نیزوں سے حملہ آور ہوں گے جو نہی انہیں کوئی ضرب لگے گی ان کی کمریں کھل جائیں گی اور وہاں سے ایسا خوفناک دھواں نکلے گا کہ دشمن کو سوائے فرار ہونے کے اور کوئی چارہ نظر نہ آئے گا۔

ایک خاص قسم کا گیس بنانا خالص گندم ایک جزو۔ چونا قلعی ایک جزو۔ سون مکھی دو جزو ان کو علیحدہ علیحدہ کوٹ کر آپس میں ملالیں اور انہیں بڑے بڑے مضبوط مٹکوں میں ڈال کر اوپر سے نفط ڈال کر انہیں بھر دیں۔ اور ڈھکنے بند کرکے گل حکمت سے انہیں خوب مضبوط کر دیں۔ پھر تیس روز تک انہیں لید میں دفن کریں۔ ہر ہفتہ لید تبدیل کرتے رہیں، اس کے بعد ڈھکنے کھول کر دیکھیں۔ پانی نہایت گرم اور سیاہ ہوگا اس کی

بدبو سے بچنا چاہیے۔ بہتر ہے کہ ناک اور منہ کو بند کر کے کھولے جائیں۔ سان میں بول بھر کر مزید تیس چالیس روز لید میں دفن کریں تاکہ تمام چیزیں حل ہو جائیں۔ پھر اس پانی کو چھلنی سے چھان کر اس میں چار گنا سرکہ ملا دیں اور تین روز چھوڑ دیں۔ تین روز کے بعد اسے کام میں لائیں۔ یہ پانی پتھر پر ڈالیں تو اسے پارا پارا کر دے گا اور اگر اسے لوہے پر ڈالا جائے گا تو اسے ختم کر دے گا۔

خار پشت خار پشت ایک جنگی ہتھیار ہے۔ یہ نفطی شیشہ بلکہ اس سے بھی زیادہ کام دیتا ہے۔ اس لیے کہ نفط کا شیشہ صرف جلاتا ہے مگر خار پشت جس چیز پر گرے اسے اس طرح لپٹ جاتا ہے کہ جب تک اسے راکھ نہ بنا دے چھوڑتا نہیں اس کا طریقہ یہ ہے کہ لکڑی کا ایک بڑا سا گیند بنا کر اس کے اوپر قریب قریب میخیں ٹھونک دیں۔ میخوں کے ساتھ چیتھڑے نفط اور گندھک کے پانی میں تر کر کے اس پر تہ بہ تہ لپیٹ دیں پھر اسے آگ لگا کر دشمن کی طرف پھینکیں۔ جس چیز پر یہ گیند گرے گا اسے خاکستر کر کے دم لے گا۔

نفطی شیشہ بنانے کی ترکیب ایک گول شیشی لے کر اس میں نفط میں تر شدہ روئی کا بنولہ بھر دیں۔ اوپر سے نمدے کے غلاف جو نفط سے تر کر کے گندھک ڈالے گئے ہوں، چڑھا دیں مگر شیشی کا منہ باہر رہے۔ پھر شیشی کے اندر بنولوں کو آگ دے کر دشمن کی طرف پھینکیں۔

جلانے والے مرغ اس کا طریقہ یہ ہے کہ پرندوں کے پاؤں میں بٹے ہوئے مضبوط دھاگے باندھ لیے جائیں۔ پھر نفط اور گندھک سے تر شدہ چیتھڑے چھوٹی چھوٹی گیندوں کی طرح گول بنا کر ان دھاگوں کے ساتھ باندھ دیے جائیں۔ پھر ان کو آگ لگا کر پرندوں کو دشمن کی طرف چھوڑ دیا جائے۔ وہ پرندے دشمن کی فوج پر گزریں گے تو نہایت خوفناک منظر پیش کریں گے۔ بالخصوص شبخون مارنا ہو۔

نقارہ بنانے کی ترکیب نقارہ بنانے کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک پیالہ کی طرح کا بڑا برتن۔ دوسرا چمڑا، جس سے اس برتن

کا منہ بند کیا جائے۔ یہاں ہم اس بات کی وضاحت بھی مناسب سمجھتے ہیں کہ وہ برتن کس طرح کا ہونا چاہیے۔ بعض حضرات کے نزدیک یہ برتن کسی زیادہ سخت اور خشک چیز کا ہوگا تو آواز سخت دے گا۔ مگر یہ صحیح نہیں اس لیے کہ شیشہ تمام چیزوں سے زیادہ سخت ہے جب کہ دوسری چیزوں کی بہ نسبت اس کی آواز کہیں نرم ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس چیز میں خشکی زیادہ ہو اس کی آواز زیادہ نرم اور باریک ہوا کرتی ہے اور جس چیز پر رطوبت غالب ہو اس کی آواز بھاری اور سخت ہوتی ہے ، جیسے ساز کی تار ، نرم ہو تو اسے زیر کہا جاتا ہے اس لیے کہ اس کی آواز باریک ہوتی ہے ، اور اگر کسی ہوئی ہو تو اس کی آواز کڑا کے دار ہوتی ہے۔

معلوم ہوا کہ نقارہ کا کاسہ بہت زیادہ سخت نہیں ہونا چاہیے بلکہ اس کی سختی اور نرمی برابر ہونی چاہیے جیسے آبنوس ، صندل سرخ ، یا اس سے بڑھیا خدنگ اور شمشاد ، یا عناب کی لکڑی۔

نقارے کا کاسہ بنانے کی ترکیب یہ ہے کہ مذکورہ اوصاف کی لکڑی کا ایک بڑا اور موٹا سا ٹکڑا لے کر اسے بیچ میں سے کھود کر پیالہ کی طرح گول بنا لیا جائے۔ یہ کام مہارت اور عمدگی سے ہو ، یہ کاسہ نہ تو اتنا باریک اور کمزور ہو کہ ادھر ادھر حرکت دینے سے اس کے کنارے ٹوٹ جائیں ، اور نہ بہت موٹا ہو کہ اس کی آواز ہی دب کر رہ جائے۔ لہٰذا بہتر یہی ہے کہ یہ کاسہ لکڑی کا ہو۔ اگر چھوٹا بنانا ہو تو لکڑی کے ایک ہی ٹکڑے سے بنا لیا جائے لیکن اگر بڑا بنانا مقصود ہو تو چند ٹکڑے جوڑ کر بنا لیا جائے۔ مگر یہ ٹکڑے بوسیدہ یا کرم خوردہ نہ ہوں ، نیز انہیں مضبوطی اور مہارت سے جوڑا گیا ہو۔ اگر کاسہ بڑا ہو تو ذرا موٹا ہو لیکن اگر چھوٹا ہو تو اسے پتلا رکھا جائے۔ اندر کی طرف ریشم پنیر جس میں پیتل اور شیشے کا برادہ ملایا گیا ہو سے لیپ کر دیں ، اور مناسب ہے کہ پیتل کی پیالی کاسہ کے درمیان نیچے کی طرف لگا دی جائے۔ اسی طرح اگر کاسہ کے اطراف میں بھی چھوٹی چھوٹی پیالیاں لگا دی جائیں تو آواز صاف اور بہتر نکلے گی۔

نقارے میں جو چمڑا استعمال کیا جائے وہ سخت ، پتلا اور صاف ہونا چاہیے تاکہ اس کی

آواز دور دور تک پہنچ سکے چمڑا جتنی زیادہ چوٹ برداشت کرنے کی اہلیت رکھتا ہوگا آواز اسی قدر بلند ہوگی۔ سریشم پنیر بنانے کی ترکیب یہ ہے کہ بکری کی کھال سے بال وغیرہ دور کر کے اس کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کر لیے جائیں پھر انہیں نمک لگا کر ریگ کے درمیان دفن کر دیا جائے تاکہ اس کی چکناہٹ وغیرہ ختم ہو جائے۔ پھر اسے پانی میں جوش دے کر جھاگ وغیرہ صاف کر لی جائے اور اسے دھوپ میں سکھا لیا جائے۔ یہ عمل کئی مرتبہ کیا جائے تاکہ اس پر چکناہٹ کا نشان تک نہ رہے پھر اسے باریک کوٹ کر اس کے دو جزو مچھلی کی سریشش ایک جز جسے آگ پر گداختہ کیا گیا ہو سے ملا کر کام میں لائیں۔

نقارہ صحیح آواز اس وقت دے گا جب وہ ہوا میں لٹک رہا ہو یا ہوادار جگہ میں رکھا ہو، یہ ممکن نہ ہو تو اسے (سفر میں) کسی جانور کی پیٹھ پر باندھ دیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر کسی چیز سے چوٹ لگا کر نقارے سے آواز حاصل کرنا چاہیں تو ضروری ہے کہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا جسم (چیز) ملا ہوا ہو، ورنہ آواز صحیح نہیں نکلے گی۔ اور یہ بات اس وقت ممکن ہے جب نقارہ ہوا میں آویختہ ہو۔ اگر جانور پر باندھنا چاہیں تو اس کی پشت پر گون یا پشم سے بنی ہوئی کوئی چیز ڈال دیں۔ اس لیے کہ سست قوام والی چیز نقارہ کے ساتھ لگ جائے تو اس کی آواز کو روکتی ہے۔

علم حساب الہند

رقموں کی شناخت واضح رہے کہ ایک سے نو تک اعداد کی شکلیں مقرر ہیں جو یہ ہیں۔ ۱-۲-۳-۴-۵-۶-۷-۸-۹۔ ایک اور شکل صفر ہے جس کی صورت یہ ہے۔ بعض دفعہ دو کو ۲ اور تین کو ۳ کی شکل میں بھی لکھتے ہیں۔ ایک سطر میں بہت سے صفر ڈال کر ہر صفر کو ایک علیحدہ درجہ قرار دیا جاتا ہے۔ ان درجات کی ابتدا دائیں طرف کے پہلے صفر سے کی جاتی ہے۔ چنانچہ پہلے درجہ کو اکائی دوسرے کو دہائی اور تیسرے کو سینکڑہ کہا جاتا ہے یہاں تک درجات کا پہلا دور ختم ہو جاتا ہے۔ چوتھے درجہ کو ہزار پانچویں کو دس ہزار اور چھٹے کو لاکھ کہا جاتا ہے۔ یہاں دوسرا دور ختم ہو جاتا ہے۔ ساتویں مرتبہ کا نام دس لاکھ آٹھویں کا کروڑ اور نویں کا دس کروڑ نام رکھا گیا ہے۔ اسی طرح ہر مرتبہ کی اکائی پر دس دس بڑھاتے چلے جاتے ہیں، اب نو رقموں میں سے کوئی رقم اگر کسی مرتبہ کے صفر کی جگہ پر رکھ دی جائے تو اس رقم اور مرتبہ کا نام ملا کر مقدار کی وضاحت کریں گے۔ مثلاً سات اکائی ہے۔ اگر یہ دہائی کے مرتبہ میں آجائے تو سات دہائے اگر سینکڑے کے مرتبے میں آجائے تو سات سو اور اگر ہزار کے مرتبہ میں آجائے تو سات ہزار ہو جائے گی۔

ضرب ایک عدد کو دوسرے عدد میں ضرب دینا چاہیں تو جن اعداد کو ضرب دینا ہے انہیں بالترتیب ایک سطر میں لکھ دیں اور جن میں ضرب دینا ہے وہ ایک عدد ہو یا ایک سے زیادہ انہیں اس سطر کے نیچے بالترتیب اس طرح لکھیں کہ اس کی اکائی پہلی سطر کی اکائی کے نیچے، دہائی دہائی کے نیچے اور سینکڑہ سینکڑہ کے نیچے لکھے۔ خلاصہ یہ کہ دونوں سطروں کے مراتب ایک دوسرے کے عین مقابل ہوں پھر ان دو سطروں کے نیچے ایک خط کھینچ دیں پھر پہلی سطر کی اکائی دوسری سطر کی اکائی میں ضرب دیں اور حاصل ضرب کو خط کے نیچے اکائی کے برابر لکھ دیں۔ اگر حاصل ضرب میں کوئی دہائی بھی ہے تو اسے الگ رکھ کر دوسرے عدد کے

حاصل ضرب کے ساتھ جمع کریں۔ اسی طرح اوپر کی سطر کے تمام اعداد کو یکے بعد دیگرے نیچے کی سطر کی اکائی میں ضرب دے دے کر حاصل ضرب کو مضروب کے مراتب کے مقابلہ میں رکھتے چلے جائیں جس میں دہائی ہو اسے دوسرے عدد کے حاصل ضرب میں بڑھاتے جائیں۔ یہاں تک کہ تمام اعداد ضرب میں آجائیں پھر نیچے کی سطر کی دہائی میں پہلی سطر کے تمام اعداد کو یکے بعد دیگرے ضرب دے کر ختم کریں۔ اسی طرح سینکڑے، ہزار اور دس ہزار وغیرہ ضرب دیتے جائیں مگر خیال رہے کہ حاصل ضرب، جس سے ضرب دی جائے اس کے مراتب کے بالمقابل لکھنا چاہیے۔ بعد میں حاصل ضرب کے تمام اعداد کو جمع کریں حاصل جمع ہی مطلوب ہوگا۔

اعداد کو اعداد پر تقسیم کرنا مقصود ہو تو اعداد مقسوم کو تختہ پر لکھ کر اس کے دونوں طرف دو ہلالی خط کھینچ لیں اور بائیں طرف مقسوم علیہ کو لکھیں، اب مقسوم سے اتنی بڑی رقم لے لیں جس سے مقسوم علیہ تفریق ہو سکتا ہو پھر دیکھیں کہ اس سے مقسوم علیہ کتنی دفعہ نکل سکتا ہے جتنی دفعہ نکل سکے اتنی دفعہ کے مطابق ایک عدد مقسوم کی داہنی طرف لکھ کر اس عدد کو مقسوم علیہ میں ضرب دے کر مقسوم کی اس رقم کے نیچے لکھیں جس سے مقسوم علیہ کو نکالا تھا پھر ایک خط کھینچ کر تفریق کریں، اور حاصل تفریق کی داہنی طرف ایک مرتبہ مقسوم سے اور مرتبہ آتاریں اور حسب معمول گزشتہ عمل کریں، جہاں تقسیم ممکن نہ ہو وہاں صفر دے کر مقسوم کے اور مرتبہ کو آتار لیں، اس عمل کے ختم ہونے کے بعد باقی کچھ نہ بچے تو اعداد خارج قسمت مکمل جواب ہے اور اگر کچھ بچے تو اسے مقسوم علیہ کی نسبت شمار کرنا چاہیے خارج مع اس کسر کے جواب مطلوب ہوگا، مراتب کی تمام رقموں کو جمع کریں جو حاصل بچے اس میں سے نو نو طرح کرتے جائیں، یہاں تک کہ نو یا نو سے کم رہ جائیں اس باقی کو میزان اعداد کہا جاتا ہے۔ پس ضرب میں جن اعداد کو ضرب دی گئی ہے ان کی میزان لے کر × اس شکل کے بائیں طرف لکھ دیں، اور جن اعداد میں ضرب دی گئی ہے ان کی میزان لے کر اس شکل کی بائیں طرف لکھ دیں پھر ان دونوں میزانوں کو باہم ضرب دے کر حاصل ضرب کی میزان بھی لے کر شکل مذکورہ کے اوپر کی طرف لکھ دیں، پھر جس عمل ضرب کی پڑتال کرنی ہے

اس کی حاصل ضرب کی بھی میزان سے کر شکل مذکور کے نیچے لکھ دیں۔ اگر شکل کے اوپر نیچے کے ہندسے ایک ہیں تو عمل صحیح ہے ورنہ غلط۔

سلیٹ پر کسر لکھنے کا طریقہ یہ ہے کہ تین سطریں ایک دوسرے کے نیچے اس طرح ہونی چاہیں کہ ہر سطر کے مراتب بالمقابل ہوں، پہلی سطر کو سطر صحاح کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں صحیح عدد لکھا جاتا ہے۔ دوسری سطر کو سطر کسور کہا جاتا ہے اس لیے کہ وہ کسر لکھنے کا مقام ہے تیسری سطر کو سطر مخرج کہتے ہیں اس لیے کہ وہاں کسر کی مخرج لکھی جاتی ہے مثلاً اگر سلیٹ پر ساڑھے بارہ لکھنے ہوں تو بارہ کو سطر صحاح میں رکھ کر ایک کو جو کسر ہے دوسری سطر میں اور اس کے مخرج کو جو دو ہے۔ تیسری سطر میں لکھیں گے شکل یہ ہوگی $\frac{12}{\frac{1}{2}}$ اور اگر کسر کے ساتھ صحیح عدد نہ ہو تو اس کی بجائے صفر رکھ دیں گے، مثلاً پچیس کسر اور بتیس مخرج ہو، اور صحیح کوئی نہ ہو تو اس طرح لکھیں گے $\frac{25}{32}$

کسر منسوب اور کسر معطوف میں فرق یہ ہے کہ منسوب کی اضافت اور نسبت دوسری کسر کی طرف ہوتی ہے جیسے ثلث ربع یعنی چوتھائی کی تہائی اور معطوف وہ کسر ہے کہ اس کی اضافت دوسری کسر کی طرف نہ ہو بلکہ وہ دونوں معطوف معطوف علیہ ہوں جیسے ثلث و ربع و نصف۔

کسر منسوب کو ایک کسر بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں کسروں کو ایک دوسرے سے ضرب دے کر حاصل ضرب کو سطر مخرج میں رکھ دیں مثلاً تین چوتھائیوں کی دو تہائی کو جب ہم ایک کسر بنانا چاہیں تو ان دو کسروں کو پہلے یوں لکھیں گے $\frac{3}{4}$ $\frac{2}{3}$ پھر دو کو جو پہلی کسر ہے تین ہیں جو دوسری کسر ہے ضرب دیں گے۔ چھ حاصل ہوں گے اسے سطر کسور میں رکھ دیں گے پھر تین کو جو پہلی مخرج ہے چار میں جو دوسری مخرج ہے ضرب دے دیں گے بارہ ہو جائیں گے۔ ان کو سطر مخرج میں رکھ دیں گے تو یہ صورت بن جائے گی $\frac{6}{12}$ اس سے معلوم ہوا کہ تین چوتھائیوں کی دو تہائیاں $\frac{6}{12}$ کے مساوی ہوتی ہیں۔

زبانی حساب

(حساب الہوائی)

ضرب ایسے عدد کے حاصل کرنے کا نام ہے جس کی طرف مضروب کی نسبت ایسی ہو جیسی مضروب کی طرف ایک کی نسبت ہوتی ہے اور وہ تین قسم ہے۔ پہلی جس کا حاصل ضرب دو ضرب دیے گئے اعداد کے بڑے سے زیادہ ہو اور یہ اس وقت ممکن ہے جب دونوں مضروب ایک سے زائد ہوں۔ دوسری وہ ہے جس کا حاصل ضرب دونوں مضروب سے کم ہو اور یہ کسر کو کسر میں ضرب دینا ہے، تیسری یہ کہ حاصل ضرب سب سے بڑے مضروب کے مساوی ہو اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے کہ ایک کو کسی عدد میں ضرب دیں۔

ضرب کی اقسام ضرب تین قسم کی ہے۔ پہلی صحیح عدد کی ضرب صحیح میں۔ دوسری صحیح عدد کی ضرب کسر میں۔ تیسری کسر کی ضرب کسر میں ایک تقسیم اور بھی ہے وہ مفرد کی ضرب مفرد میں مفرد کی ضرب مرکب میں۔ مرکب کی ضرب مرکب میں۔ مفرد عام ہے خواہ ایک سے نو تک اکائیاں ہوں یا دہا کے ہوں جیسے ۱۰، ۲۰، ۳۰ یا سینکڑے جیسے ۱۰۰، ۲۰۰ یا ہزار ہوں جیسے ۱۰۰۰، ۲۰۰۰ وغیرہ

اکائیوں کی ضرب اکائیوں میں سے ایک کو دوسرے میں ضرب دینا چاہیں تو پہلے ایک عدد کو دس میں ضرب دیں گے پھر دوسرے عدد پر دس کی جتنی زیادتی ہے اس میں پہلے عدد کو ضرب دیں گے پھر حاصل ضرب کو اس عدد سے تفریق کریں گے جو پہلے عدد کو دس میں ضرب دینے سے حاصل ہوا تھا، مثلاً سات کو نو سے ضرب دینا چاہیں تو پہلے سات کو دس سے ضرب دیں گے، ستر کا عدد برآمد ہوگا۔ پھر ایک سے ضرب دیں گے سات نکلے، سات کو ستر سے تفریق کریں گے تریسٹھ بچے اور یہی مطلوب ہے۔

ہم جنس مفردات کی ضرب واضح ہو کہ دہائی کو دہائی میں ضرب دینے سے سینکڑہ بن جاتا ہے اور سینکڑے کو سینکڑے سے ضرب

دینے سے دس ہزار اور ہزار میں ضرب دینے سے دس لاکھ برآمد ہوتا ہے۔ ان کی ضرب کا طریقہ یہ ہے کہ انہیں اکائیاں بنا کر ایک دوسرے سے ضرب دیں جو حاصل ہو اس کے آگے دونوں عددوں کے صفر بالترتیب لکھ دیں۔

مختلف مفردات کی ضرب اکائیوں کو دہائیوں سے ضرب دینے سے دہائیاں اور سینکڑوں سے ضرب دینے سے سینکڑے حاصل ہوتے ہیں دہائیوں کو سینکڑوں میں ضرب دینے سے ہزار اور ہزاروں سے ضرب دینے سے لاکھ حاصل ہوتے ہیں۔ اسی طرح باقی قیاس کرنا چاہیے۔ مثلاً چھ سو کو پانچ ہزار سے ضرب دینا چاہیں تو پہلے چھ کو پانچ سے ضرب دیں گے، تیس ہو جائیں گے۔ اب ان تیس کے آگے سینکڑے اور ہزار کے پانچویں صفر رکھ دیں گے۔ تیس لاکھ ہو جائیں گے۔

مرکبات کو مرکبات سے ضرب دینا اس کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ ایک مرکبات کے تمام مراتب کو دوسرے مرکبات کے تمام مراتب میں ضرب دے کر سب کو جمع کریں۔ مثلاً ۲۵ کو ۱۵ میں ضرب دینا چاہیں تو پہلے پانچ کو دس میں پھر پانچ میں ضرب دیں گے پھر اسے پہلے دس میں پھر پانچ میں ضرب دے کر سب کو جمع کریں گے تو تین سو پچہتر ہو جائیں گے۔ اس کے کئی طریقے ہیں۔ ہم اختصار کی بنا پر اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

تجنیس کا بسط اس طرح ہوتا ہے کہ کسی صحیح عدد کو کسر کی جنس سے بنائیں مثلاً ۳/۸ ۷ کو بسط کرنا چاہیں تو اس عدد کو مخرج میں ضرب دے کر اجزا کو اس پر بڑھا دیں جیسے ۷ کو ۸ میں ضرب دے کر اس پر تین جز بڑھا دیں۔ انسٹھ ہو جائیں گے۔

عدد اول اس عدد کو کہا جاتا ہے جسے برابر تقسیم کر کے ایک نہ بچ رہے جیسے ۳، ۵، ۷ وغیرہ۔ عدد مرکب وہ عدد ہے جو دوسرے عدد سے برابر تقسیم ہو جائے۔ مثلاً ۴، ۶، ۹ وغیرہ۔

علم الجبر والمقابلہ

حساب جبر و مقابلہ کا مدار تین چیزیں ہیں، عدد، جذر، مال۔ عدد مجموعہ وحدات کو کہا جاتا ہے یعنی عدد وہ مقدار ہے جو دو اکائیوں یا زائد سے مرکب ہو، جذر وہ عدد ہے جو اپنے جیسے عدد میں ضرب دیا جائے اور مال جذر کی حاصل ضرب کا نام ہے۔ ان تینوں اصولوں میں سے معادلہ یعنی مساوات کی چھ قسمیں نکلتی ہیں، تین مفرد اور تین مقترن، ہر ترکیب میں ابتدا معتبر اور افضل قسم سے ہوتی ہے۔ مفردات یہ ہیں مال عدیل جذر مال عدیل عدد، جذر عدیل مال، مقترنات یہ ہیں مال اور جذر عدیل عدد مال و عدد عدیل جذر، جذر اور عدد عدیل مال۔ ان چھ مسئلوں سے پوری واقفیت کئی دوسرے اصولوں کے جاننے پر موقوف ہے۔ ہم یہاں ان میں سے ضرب اور تقسیم بیان کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ جب کسی عدد کو کسی چیز میں ضرب دیں تو اس کا حاصل ضرب مضروب فیہ کی جنس سے ہوگا، اگر مضروب فیہ عدد ہے تو حاصل ضرب بھی عدد ہوگا۔ اگر مضروب فیہ جذر ہے تو حاصل ضرب بھی مال ہوگا اور اگر جذر کو جذر میں ضرب دیں تو مال المال ہوگا۔ اگر جذر کو کعب میں ضرب دیں تو حاصل ضرب مال الکعب ہوگا۔ اگر کعب کو کعب میں ضرب دیں تو حاصل ضرب کعب الکعب ہوگا۔ ایک کی نسبت ہمیشہ جذر کی طرف ایسی ہوتی ہے جیسے جذر کی نسبت مال کی طرف یا مال کی نسبت کعب کی طرف یا کعب کی نسبت مال کی طرف یا جیسے مال المال کی نسبت مال الکعب کی طرف یا مال الکعب کی نسبت کعب المکعب کی طرف ہوتی ہے اور اگر ایسے اعداد مرکبہ جن کی ترکیب دو یا دو سے زیادہ ہو دوسرے اعداد کے تمام مفردات میں دے کر حاصل ضرب کو جمع کرلیں تو حاصل جمع ہی مطلوب ہوگا اور زائد کی ضرب زائد میں زائد ہوتی ہے، ناقص کی ضرب ناقص میں زائد اور زائد کی ضرب ناقص میں ناقص ہوا کرتی ہے۔

عدد، جذر اور مال میں سے ہر ایک کو عدد پر تقسیم کریں گے تو حاصل عدد ہوگا۔ اموال

کو جذر پر تقسیم کریں گے تو حاصل جذر ہوں گے۔ جذور کو اموال پر تقسیم کریں گے تو حاصل عدد ہوگا اور مکعبات اور اموال پر تقسیم کرنے سے جذور اور مکعبات کو جذور پر تقسیم کرنے سے اموال اور مکعبات کو مکعبات پر تقسیم کرنے سے عدد حاصل ہوتے ہیں جذر عددی کو دوسرے جذر عددی پر تقسیم کرنا ہو تو پہلے عدد کو دوسرے پر تقسیم کیا جائے جو حاصل قسمت ہو اس کا جذر لے لیں وہی مقصود ہے مثلاً اگر ہم نو جذر کو چار جذر پر تقسیم کرنا چاہیں تو نو کو چار پر تقسیم کرنے سے خارج قسمت دو ربع ہوں گے۔ جس کا جذر ڈیڑھ ہے۔ اور یہی مقصود ہے۔

مفردات کے مسائل

اموال ہمیشہ جذور کے برابر ہوتے ہیں اور یہ دو قسم کے ہیں مال صحیح ہوگا یا نہ ہوگا۔ پہلی قسم کی مثال یہ ہے کہ پچیس مال پانچ جذر کے برابر ہوتا ہے۔ دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ چار خمس چار جذر کے برابر ہوتے ہیں۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ جو اجزا مال کے برابر ہوں انہیں کسر مال میں ضرب دے کر حاصل ضرب کو اجزائے مال کے عددوں پر تقسیم کرنا چاہیے۔ پس جو خارج قسمت ہو وہ تمام مال کے برابر ہوگا۔ چنانچہ اس طرح چار مال کے معادل ہیں، اور پانچ کسر مال کا مخرج چار کو پانچ میں ضرب دی تو بیس ہوئے۔ انہیں اجزائے مال پر تقسیم کیا پانچ خارج ہوئے جو کہ تمام مال کا معادل ہے پس مال پچیس اور جذر چار۔ دوسری بات یہ ہے کہ مال عدد کے معادل یعنی برابر ہوتا ہے، مال کی شناخت کا طریقہ یہ ہے کہ جذروں کے نصف عدد کو فی نفسہ ضرب دیں اور اس عدد کو اسی کے ساتھ جوڑ کر سب کا جذر لے لیں، اور جذروں کا نصف عدد اس میں سے نکال دیں، مال وہی جذر ہوگا مثلاً دس اور دس کا جذر انتیس کے برابر ہے اور جذروں کا نصف جو پانچ ہیں سے کر پانچ میں ضرب دیں، پچیس ہوئے انتیس ساتھ ملائے چونسٹھ ہوئے جس کا جذر آٹھ ہیں، جذروں کا عدد جو کہ پانچ ہیں، اس میں سے گھٹا دیا تین باقی رہے وہی جذر ہے اس کا مال نو اور دس اور جذر اس کا تیس ہے اور اس کا جذر دس انتیس کے برابر ہے۔

مال اکیس عدد تک اپنے دس جذر کے برابر ہوتا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ

جذروں کے نصف یعنی پانچ کو پانچ میں ضرب دیں پچیس ہوئے۔ مسئلہ کے عدد یعنی اکیس کو اس سے منہا کیا چار بچے اب چار کے جذر جو کہ دو ہے سے لے کر اس کو جذروں کے نصف یعنی پانچ سے تفریق کریں، تین بچے ان تین کو خود سے ضرب دی تو نو ہوئے نو ہی وہ مال ہے جو اکیس عدد تک اپنے دس جذر کے برابر ہے۔

دس جذر اور چوبیس عدد ایک مال کے برابر ہوتے ہیں۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ جذروں کے نصف یعنی پانچ کو پانچ سے ضرب دیں پچیس ہوئے۔ مسئلہ کے عدد یعنی چوبیس پچیس پر زیادہ کریں انچاس ہوئے۔ اب اس کا جذر جو کہ سات ہے سے لے کر جذروں کے نصف یعنی پانچ پر بڑھائیں۔ بارہ ہوئے بارہ کو اپنی ذات سے ضرب دی ایک سو چوبیس ہوئے یہی وہ مال ہے جو دس جذر اور چوبیس عدد کے برابر ہوتا ہے۔

جبر کے معنی جبر کے معنی یہ ہیں کہ دو جملوں میں سے ایک میں استثنا ہو اور مستثنیٰ کو ان دونوں پر بڑھا دیں تاکہ کمی پوری ہو جائے اور مساوات باقی رہے مثلاً تین مال اور چھ جذر سوائے دس کے پینتیس کے برابر ہیں، دس کو دونوں پر بڑھائیں گے تو تین مال اور چھ جذر پینتالیس عدد کے برابر ہو جائیں گے۔

مقابلہ مقابلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو جملوں میں ایک جنس یا مختلف اجناس کی کوئی قدر مشترک ہو تو اس مشترک کو نکال دیں گے تاکہ مساوات باقی رہے۔ چنانچہ تین مال اور پانچ جذر اور بارہ عدد پانچ مال کے مساوی ہے۔ اب مال کو جو مشترک ہے دونوں جملوں سے ساقط کیا باقی موجود رہا مال برابر ہے پانچ جذر اور بارہ عدد کے۔

علم الارثماطیقی

اس علم میں مختلف اعداد کے خواص بیان کیے جاتے ہیں ہم اختصار سے اس کا ذکر کرتے ہیں۔

عدد یا جفت ہوتا ہے یا طاق۔ جفت وہ ہوتا ہے جس کے دو ٹکڑے ثابت کیے جا سکیں جیسے دو اور چار۔ طاق وہ ہے کہ کسر کے بغیر اس کے دو ٹکڑے نہ کیے جا سکیں۔ جفت تین قسم کا ہے۔ پہلی زوج الزوج۔ اس سے مراد وہ ہے کہ اس کے دو دو ٹکڑے ہوتے جائیں۔ آخر میں ایک رہ جائے جیسے چونسٹھ کا نصف بتیس، بتیس کا نصف سولہ، سولہ کا نصف آٹھ اس کا نصف چار۔ اس کا نصف دو اور اس کا نصف ایک ہے دوسری قسم زوج الفرد ہے۔ یہ وہ عدد ہے جس کے دو ٹکڑے ثابت ہو سکیں مگر اس کے نصف کے دو ٹکڑے ثابت نہ ہو سکیں جیسے چھ، اس کا نصف تین ثابت ہے مگر تین کا نصف کسر کے بغیر ممکن نہیں۔ تیسری قسم زوج الزوج والفرد ہے۔ یہ وہ عدد ہے جس کے دو نصف ثابت ہو سکیں پھر اس کے نصف کے بھی دو نصف ہو جائیں مگر آخر میں دو نصف نہ ہو سکیں جیسے بارہ کا نصف چھ اور چھ کا نصف تین ہے مگر تین کے دو نصف نہیں ہو سکتے۔ طاق کی دو قسم ہے، مفرد اور مرکب۔ ان کا بیان پہلے ہو چکا ہے۔

اعداد کی عام خاصیت

واضح رہے کہ ہر عدد اپنے دو جانب کے دو عددوں کے مجموعہ کا نصف ہوتا ہے، مثلاً پانچ کہ اس کی ایک جانب کا عدد چار اور دوسری جانب کا عدد چھ ہے۔ پانچ ان دونوں کے مجموعے یعنی دس کا نصف ہے۔ اسی طرح وہ سات اور تین کے مجموعہ، آٹھ اور دو کے مجموعہ اور نو اور ایک کے مجموعے کا نصف ہے۔ چونکہ ایک کی طرف ایک ہی جانب ہوتی ہے لہٰذا وہ عدد نہ ہوگا اس لیے کہ اس میں ذکر کردہ خاصیت نہیں پائی جاتی۔

ترتیب وار فردوں کے بنانے کی ترکیب یہ ہے کہ پہلے فرد اول یعنی ایک کو لے کر پھر زوج اول یعنی دو کو اس کے ساتھ شامل کر دینا چاہیے تین ہو جائیں گے یہ تین دوسرا فرد ہے پھر زوج اول کو فرد اول کے ساتھ شامل کر دیں پانچ ہو جائیں گے اور پانچ تیسرا فرد ہے اسی طرح دو دو ہر فرد پر بڑھاتے چلے جائیں نیا فرد بنتا جائے گا۔ افراد کی خاصیت یہ ہے کہ ترتیب وار فردوں کو لے لیں تو فرد اول فرد سوم کو دوبارہ گن کر فنا کر دے گا، اس لیے کہ وہ اس سے دو مرتبہ دور ہے۔ فرد چہارم کو تین بار گن کر ختم کرے گا۔ کیونکہ وہ اس سے تیسری جگہ ہے۔ ہم تین سے پینتیس فردوں تک یہاں لکھ دیتے ہیں۔ ج (۳)۔ ہ (۵)۔ ز (۷)۔ ط (۹)۔ یا (۱۱)۔ یج (۱۳)۔ یہ (۱۵)۔ یز (۱۷)۔ یط (۱۹)۔ کا (۲۱)۔ کج (۲۳)۔ کہ (۲۵)۔ کز (۲۷)۔ کط (۲۹)۔ لا (۳۱)۔ لج (۳۳)۔ لہ (۳۵)۔ فرد اول کے تین ہیں۔ فرد سوم یعنی نو کو اپنے آحاد کے موافق تین بار گن کر فنا کرتا ہے کیونکہ وہ اس سے تیسری جگہ پر واقع ہے اور پندرہ کو پانچ دفعہ میں ختم کرتا ہے کیونکہ وہ اس سے پانچویں جگہ میں واقع ہے اور کا یعنی ۲۱ کو سات بار گن کر ختم کرتا ہے کیونکہ وہ اس سے ساتویں جگہ واقع ہے اور کز یعنی ستائیس کو نو دفعہ ختم کرتا ہے اور لج کو گیارہ بار میں ختم کرتا ہے۔

عدد زوج کی خاصیت عدد زوج کی خاصیت یہ ہے کہ جب اعداد زوج کو ترتیب وار لکھ دیا جائے تو زوج اول یعنی دو زوج ثانی یعنی چار کو دو بار گننے کا کیونکہ وہ اس سے دوسری جگہ واقع ہے۔ اسی طرح زوج ثالث کو تین بار اور زوج رابع کو چار بار گن کر فنا کر دے گا دو سے بیس تک اس کی مثال یہ ہے ب (۲)۔ د (۴)۔ و (۶)۔ ح (۸)۔ ی (۱۰)۔ یب (۱۲)۔ ید (۱۴)۔ یح (۱۸)۔ ک (۲۰)۔

عدد تام، زائد اور ناقص تام وہ عدد ہے کہ اگر اس کے اجزا جمع کیے جائیں تو وہ سب اس عدد کے مساوی ہوں، مثلاً چھ کہ اس کا نصف تین، ثلث دو اور سدس ایک ہے اور ان سب کا مجموعہ چھ ہوتا ہے یا مثلاً اٹھائیس کہ اس کا نصف چودہ، ربع سات اور سبع چار، چودہ کا ایک جزو دو اور اٹھائیس کا ایک جزو ایک ہے تمام مل کر اٹھائیس ہوئے اور اگر اس کے اجزا اس عدد سے کم ہوں تو وہ ناقص ہے مثلاً آٹھ اس کا نصف چار، ربع دو، اور ثمن ایک ہے مگر یہ اجزا مل کر سات

بنتے ہیں۔ اور اگر اجزا بڑھ جائیں تو وہ زائد ہے مثلاً بارہ کہ اس کا نصف چھ، ثلث چار، ربع تین۔ سدس دو اور بارہ کا ایک جزو ایک ہے ان کا مجموعہ سولہ بنتا ہے۔

جن اعداد کی باہم دوستی ہے

جن اعداد کی باہم دوستی ہوتی ہے وہ دو ہیں، جن میں سے ایک کے اجزا کا مجموعہ دوسرے عدد کے مساوی ہو۔ ان میں سے ایک ہمیشہ زائد اور ایک ناقص ہوتا ہے مثلاً دو سو بیس اور دو سو چوراسی، ان میں سے دوسرے عدد کے اجزا پہلے عدد کے مساوی ہیں مگر پہلا عدد زائد ہے کیونکہ دو سو بیس کا نصف ایک سو دس۔ ربع پچپن خمس[۴۴]، عشر بائیس[۲۲]، نصف عشر گیارہ اور ایک سو دس کا ایک جزو دو اور چون کا ایک جزو چار اور چوالیس کا ایک جزو پانچ بائیس کا ایک جزو دس گیارہ کا ایک جزو بیس اور دو سو بیس کا ایک جزو ایک۔ ان سب کا مجموعہ دو سو چوراسی ہوتے ہیں۔ دو سو چوراسی ناقص عدد ہے اس لیے کہ اس کا نصف ایک سو بیالیس ربع اکہتر اور ایک سو بیالیس کا ایک جزو دو اور اکہتر کا ایک جزو چار اور دو سو چوراسی کا ایک جزو ایک ہے۔ ان سب کا مجموعہ دو سو بیس ہوتے ہیں پس یہ دو عدد ایک دوسرے کے دوست ہیں۔

اعداد تام کا استخراج

اعداد کے مراتب کے ہر مرتبہ میں تام اما ایک سے زیادہ نہیں ہوا کرتا، مثلاً اکائیوں میں چھ، دہائیوں میں اٹھائیس اور سینکڑوں میں چار سو چھیانوے اور ہزاروں میں آٹھ ہزار ایک سو اٹھائیس عدد تام ہوتا ہے اس کے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اعداد زوج الزوج میں کوئی عدد لے کر اس کے ساتھ کوئی ایسا عدد شامل کریں کہ اس کے بعد ان دونوں کا مجموعہ عدد اول بن جائے، عدد مرکب نہ بنے۔ مثلاً ایک اور دو کو لیا ان کا مجموعہ تین ہے اور یہ عدد اول ہے اسے دو میں ضرب دیا چھ ہوئے۔ یہی چھ عدد تام ہے اور اگر ایک اور دو اور چار کو جمع کریں تو سات ہوئے اور یہ عدد اول ہے اس کو چار میں جو کہ اس مجموعہ کا آخری زوج ہے ضرب دیں تو اٹھائیس ہوئے، اسی طرح عدد تام نکالنا چاہیے۔

عدد تام کی خاصیت یہ ہے کہ اس کی چھوٹی جانب ہمیشہ عدد زوج ہوا کرتا ہے

وہ چھ یا آٹھ تک مثلاً اٹھائیس میں سے آٹھ چار سو چھیانوے میں سے چھ اور آٹھ ہزار ایک سو اٹھائیس میں سے آٹھ۔

ایک عدد کو دوسرے عدد میں ضرب دینے سے جو حاصل ضرب ہوا اسے مسطح کہا جاتا ہے، اور مضروب اگر مضروب فیہ سے کم ہو تو اس حاصل ضرب کو غیر متساوی الطول کہتے ہیں جیسے چھ کہ دو کو تین میں ضرب دینے سے نکلا ہے اور بارہ کہ تین کو چار میں ضرب دینے سے حاصل ہوا ہے اور پندرہ کہ تین کو پانچ میں ضرب دینے سے حاصل ہوا ہے اور اگر مضروب اور مضروب فیہ دونوں متساوی ہوں تو اس حاصل ضرب کا نام متفق الطول ہوتا ہے جیسے چار کہ دو دو میں ضرب دینے سے حاصل ہوا ہے۔ اور اگر ایک عدد کو اپنی ذات میں ضرب دیں تو حاصل ضرب میں وہ عدد موجود ہو تو اس کا نام مدور ہے۔ جیسے پانچ کہ اسے جب پانچ میں ضرب دیں گے تو پچیس ہوں گے تو پانچ اس میں موجود ہیں۔ پھر اگر اسے مجسم کریں یعنی پچیس کو پانچ میں ضرب دیں تو ایک سو پچیس حاصل ہوں گے اور پانچ اس میں بھی موجود ہیں علیٰ ہذا القیاس الیٰ مالا نہایۃ جو تصرف کریں گے پانچ اس میں موجود ہوگا۔

علم اعداد الوفق

وفق کی حقیقت واضح رہے کہ جس مربع شکل کے خانہ جات کے اعداد طول و عرض اور قطروں میں یکساں ہوں جو اعداد کہ طول میں ہیں جو عرض میں ہیں، اور جو قطروں میں ہیں، سب کی مقدار متساوی اور برابر ہو اس کو عدد وفق کہا جاتا ہے۔ پہلا مربع سہ در سہ کا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے۔

ح	ا	و
ج	ہ	ز
د	ط	ب

ضروری نہیں کہ شروع ایک ہی سے کیا جائے اور نہ یہ ضروری ہے کہ تفاوت ایک ہی ہو بلکہ جو عدد پہلے رکھ دیا جائے جائز ہے اور جو تفاوت ان کے درمیان رکھنا چاہیں جائز ہے مگر جو تفاوت مقرر کیا جائے اس کی پابندی کی جائے مثلاً تیس سے جو شروع کیا جائے اس میں پانچ پانچ بڑھاتے جائیں جیسا کہ اس شکل سے ظاہر ہے

سہ	ل	لہ
م	ن	س
مہ	ع	لہ

اس شکل کے بنانے کے متعلق ابو الوفا نورجانی نے کہا ہے کہ حکما نے تین تین خانہ کا مربع بنانا چاہا تو اعداد کو طبعی ترتیب کے مطابق ان خانوں میں قطر دے دے کر پر کیا، جیسا کہ اس شکل میں ہے مگر انہوں نے وفق کی اصلاح نہ کی اور درمیانہ عدد کو اپنی جگہ یعنی درمیانہ خانہ میں رکھ کر چاروں طرف کے اعداد میں سے ہر ایک کو دوسرے عدد کی جگہ پر رکھا۔ چنانچہ ایک کو دو کے خانہ میں دو کو تین کے خانہ میں، چھ کو نو کے خانہ میں نو کو آٹھ کے خانہ میں، آٹھ کو سات کے خانہ میں اور سات کو چار کے خانہ میں اور چار کو ایک کے خانہ میں رکھا جس کی شکل یہ ہے:

۱

ج	ب	ا
و	ہ	د
ط	ح	ز

۲

ب	ا	د
ج	ہ	ز
و	ط	ج

اس کے بعد دو گوشہ کے عددوں میں سے ہر ایک عدد کو دوسرے مقابل کے گوشہ کے عدد سے تبدیل کیا۔ اس تبدیلی سے طول و عرض میں نیز دونوں قطروں میں وفق پیدا ہو گیا۔ شکل یہ ہے۔

ح	ا	د
ج	ہ	ز
د	ط	ب

نقش سہ در سہ کی خاصیت

اگر یہ نقش کسی کوری ٹھیکری پر لکھ کر کسی دردِ زہ میں مبتلا عورت کو دکھایا جائے پھر ٹھیکری اس عورت کے پاؤں کے نیچے رکھ دی جائے۔ بالخصوص جب یہ نقش دردِ زہ کے آغاز سے ز گھنٹہ کے اندر لکھا گیا ہو، اور بچہ پورے نو ماہ کا ہو تو فوراً وضع حمل ہو جائے گی۔ اور اگر قیدی اس نقش کو اپنے پاس رکھے تو قید سے نجات حاصل کرے۔

نقش چار خانہ

یہ دو قسم ہے منطق، مضمر۔ منطق دو قسم ہے ایک ذوالکتابہ دوسرا تکسیری۔ مضمر تین قسم ہے نصفی، ربعی، سدسی۔ سدس وہ نقش ہے جو ایک سے بارہ خانہ تک بالترتیب پُر کیا گیا ہو اس کے بعد میں کل عدد وفقی سے اکیس کو طرح کریں، اور خانہ تیرہ میں جو عدد چاہیں لکھ کر پورا کریں جیسے اسم فتاح کے نقش میں جس کے عدد چار سو انانوے ہیں کہ ایک سے بارہ خانے تک بالترتیب اعداد لکھ کر کل اعداد میں سے جو کہ چار سو انانوے ہیں اکیس کو طرح کریں۔ چار سو اڑسٹھ باقی رہے۔ انہیں خانہ تیرہ میں لکھا۔ شکل یہ ہے۔

۸	۱۱	۴۶۹	۱
۴۶۸	۲	۷	۱۲
۳	۴۷۱	۹	۶
۱۰	۵	۴	۴۷۰

نصفی کا طریقہ

کسی بھی اسم کے عدد کو لے کر اس کے نصف نکال دیں باقی نصف کو ایک خانہ سے لے کر آٹھ خانہ تک طبعی

ترتیب کے مطابق لکھ دیں پھر آٹھ کو نصف سے طرح کر کے باقی کو نویں خانہ میں رکھیں اور تمام اعداد لکھ کر نقش کو پورا کریں، جیسے اسم غنی کے اعداد ایک ہزار ساٹھ سے نصف طرح کریں باقی پانچ ہزار تیس ایک سے آٹھ خانہ تک بالترتیب پُر کریں۔ پھر پانچ ہزار تیس میں سے آٹھ کو طرح کریں باقی پانچ ہزار بائیس رہے ان کو نویں خانہ میں لکھیں۔ شکل یہ ہے۔

اور اگر عدد میں کسر ہو تو تمین کی وضع کے بعد ایک سے آٹھ خانہ تک بالترتیب پُر کریں اور آٹھ کو نصف سے طرح کریں اور باقی کو نویں خانہ میں رکھ کر کسر کو خانہ تیرہ میں اضافہ کریں۔

٨	٥٢٤	٥٢٤	١
٥٢٦	٢	٧	٥٢٥
٣	٥٢٩	٥٢٢	٦
٥٢٣	٥	٤	٥١٨

٨	٣٨	٤٤	١
٤٣	٢	٧	٣٩
٣	٤٦	٣٦	٦
٣٧	٥	٤	٤٥

اسم مالک کے نقش کی مثال یہ ہے۔

مربع ذوالکتابۃ کا طریقہ یہ ہے کہ پہلی سطر حسب قاعدہ لکھے پھر حرف اول جو ب ہے اور اس کے عدد دو ہیں اور چوتھا حرف جو طا ہے اور اس کے عدد نو ہیں، ان دونوں کو جمع کرے اور دو حصے کر کے آخری ضلع کے درمیانی دو خانہ میں لکھ دیں، پھر پہلی سطر کے درمیانی دو خانوں کے اعداد کو جو کہ الف اور سین ہیں ذو مختلف حصے کر کے خانہ سات اور دس میں ثبت کریں۔ اور پھر خانہ چہارم کے عدد کو خانہ تیرہ کے ساتھ کر کے اور دو الگ الگ حصے کر کے خانہ چھ اور گیارہ میں لکھے۔ اس عمل سے دایاں اور بایاں ضلع مع دونوں قطروں کے پُر ہو جائے گا۔ دائیں ضلع کے دو خانے اور بائیں ضلع کے دو خانے خالی بچ جائیں گے چنانچہ خانہ اول کے عدد خانہ تیرہ کے عدد کے ساتھ ملا کر دو مختلف حصے کر کے خانہ آٹھ

ط	س	ا	ب
۱۹	۳	۳۲	۱۸
۱۰	۴	۳۳	۲۵
۳۴	۵	۹	۲۷

اور پانچ اور نویں پر کر دیں۔ یہ طریقہ کافی اچھا ہے
طریقہ کے بعد ہم اس کی شکل بھی دے رہے ہیں
تاکہ آسانی سے سمجھ میں آسکے۔
شکل یہ ہے۔

ربعی اور اس کی کسر بھرنے کا طریقہ یہ ہے کہ کل اعداد میں سے تیس طرح کر کے اس کے ایک ربع کو خانہ معین میں لکھ دیا جائے اور ہر خانہ پر آخر تک ایک ایک عدد اضافہ کیا جائے موفق ہو جائے گا اور اگر اس میں کسر بھی ہو تو کسر ایک کو خانہ تیرہ میں اور کسر دو کو خانہ نو میں اور کسر تین کو خانہ پانچ میں لکھ دیں۔ اس طرح کسر کا وفق صحیح ہو جائے گا اس کی مثال کے لیے میں نے اسماء الہٰی میں سے ایسا نام تلاش کرنے کی کوشش کی جس کے عدد بحساب جمل تین سو تیرہ ہوں تاکہ اس کا وفق نکالا جائے۔ تلاش کے بعد یا بصیر ملا اس میں یہ چیز موجود تھی اس کو مربع میں بھر دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اس وفق کی برکات بادشاہ جہاں کے دور حکومت میں عام کر دیں۔ اس کے اعداد کی حیثیت سے زمانہ فتح و نصرت اور کامیابی سے ہمکنار رہے۔ اسم یا بصیر کا مربع ربعی یہ ہے۔

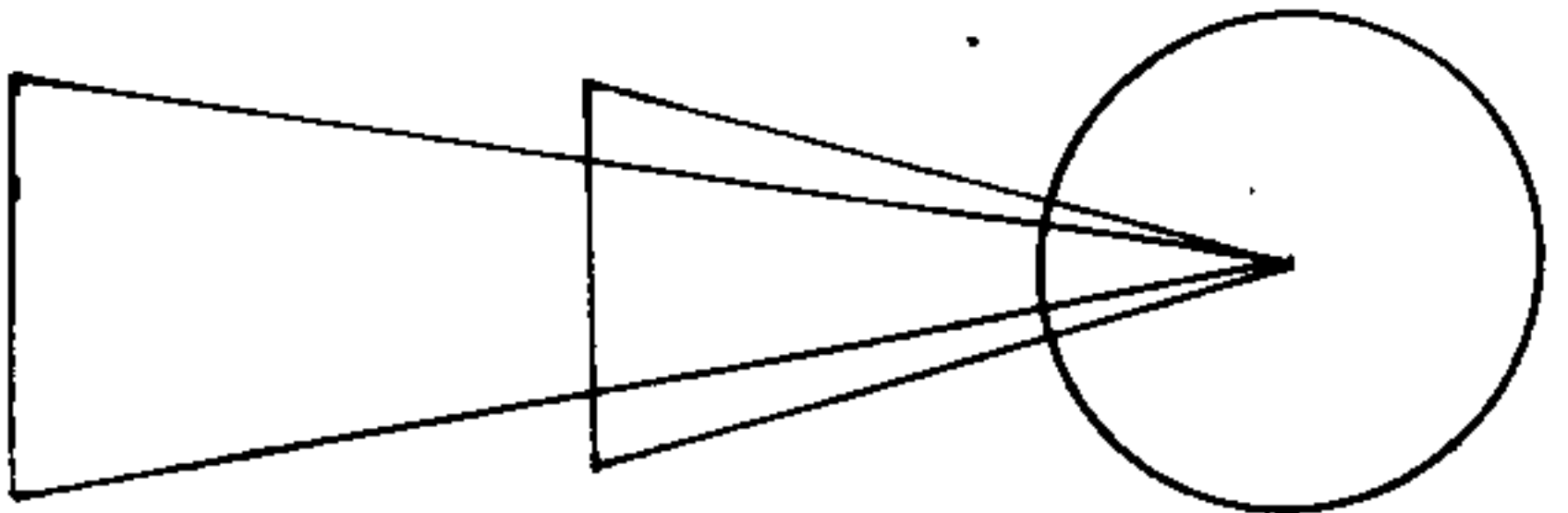
اس مربع کی بعض خاصیتیں یہ ہیں۔ آفتاب اور چاند اپنے اپنے درجۂ شرف میں ہوں تو اس مربع کو کتاب کی پشت یا کپڑے کے نیچے یا کوٹھڑی کی کسی دیوار پر لکھ دیں۔ تو چوری نہیں ہو گی۔ یعنی جس چیز پر یہ نقش ہو گا وہ چیز چوری نہ ہو گی۔
دوسری خاصیت یہ ہے کہ آفتاب برج حوت اور چاند برج سرطان میں ہو اور وہ دونوں ایک دوسرے کے متصل ہوں تو یہ مربع چاندی کی انگوٹھی پر نقش کر کے یا درد کا غذ یا کسی سفید چیز پر لکھ کر اپنے پاس رکھے تو رعب و دبدبے میں اضافہ ہو گا۔ نیز دشمن پر کامیابی حاصل ہو گی۔

۷۸	۸۱	۸۴	۷۰
۸۳	۷۱	۷۷	۸۲
۷۲	۸۶	۷۹	۷۶
۸۰	۷۵	۷۳	۸۵

مربع سہ در سہ اور مربع چار در چار معلوم ہو گیا تو اس کی روشنی میں دوسرے تمام نقشے باسانی پر کیے جا سکتے ہیں۔ اگر نقش نہ بھرنا مقصود ہو تو پہلے اسے مربع سہ در سہ بنا لیا جائے اور سہ در سہ کے طور پر اس کا ہر ایک خانہ بھر دیں۔ اور اگر کسی بڑے مربع کو سہ در سہ بنانا ہو یا اگلے ہر خانہ کو چہار در چہار بنانا ہو تو اس کے بڑے خانے سہ در سہ کے طور پر بنا لیں اور اس کے چھوٹے خانے جو اس کے بڑے خانوں میں ہیں چہار در چہار کے طور پر بنا لیں اس طرح کئی اعداد کے وفق نکالے لیے جا سکتے ہیں۔

علم المعاینہ

شیشہ میں منہ کیسے نظر آتا ہے اس بارے میں بعض حضرات کا نظریہ یہ ہے کہ پہلے آدمی کا چہرہ شیشہ میں جم جاتا ہے پھر وہ چہرہ دکھائی دیتا ہے مگر یہ نظریہ بالکل غلط ہے اس لیے کہ اگر یہ بات صحیح ہوتی تو چاہیے تھا کہ یہ چہرہ آدمی کے ادھر اُدھر ہٹنے یا شیشہ کے اپنی جگہ سے سرکنے کے باوجود شیشہ میں قائم رہتا مگر ایسا نہیں ہے اس کے برعکس اگر کوئی تیسرا آدمی دائیں طرف سے شیشے میں دیکھے تو اسے چہرہ ایک جانب دکھائی دیتا ہے۔ پھر بائیں طرف سے دیکھے تو چہرہ دوسری جانب نظر آتا ہے۔ یہاں دیکھنے والے کی جگہ بدلنے سے چہرہ کی جگہ بھی بدل جاتی ہے حالانکہ شیشہ اور جس کا چہرہ شیشہ میں ہے دونوں اپنی اپنی جگہ ساکن اور قائم ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ چہرہ شیشہ میں مرتسم نہیں ہوتا۔

بڑی چیز دور سے چھوٹی کیوں نظر آتی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ شعاع متوہم جو آنکھ سے نکل کر دکھائی دینے والی چیز سے جا ملتی ہے۔ مخروطی شکل پر ہوتی ہے۔ جس کا سرا آنکھ کے نقطہ سے اور قاعدہ دکھائی دینے والی چیز سے ملا ہوا ہوتا ہے۔ جب اس مخروطی شعاع کا قاعدہ جتنا دور ہوتا جاتا ہے اسی قدر اس کا زاویہ چھوٹا ہوتا جاتا ہے۔ جب زاویہ چھوٹا ہوگا تو صورتوں کا محل انطباع بھی چھوٹا ہو جائے گا۔ لہذا مرئیات یعنی دکھائی دینے والی چیزیں دور سے چھوٹی معلوم ہوتی ہیں۔

اور جب قاعدہ کے زیادہ دور چلے جانے سے زاویہ باطل ہو جاتا ہے تو اس کے دونوں خط ایک دوسرے پر منطبق ہو جاتے ہیں اس لیے ابصار باطل ہو جاتا ہے اور پھر کچھ نہیں دکھائی دیتا۔

ایک چیز دو کیوں دکھائی دیتی ہے

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ دکھائی دینے والی صورت باصرہ میں مرتسم ہو جاتی ہے، وہ ایک چیز کے دو نظر آنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مرئیات کی صورتیں رطوبت جلیدی میں مرتسم ہوتی ہیں تو دونوں آنکھوں کی دونوں صورتیں ملتقی العصبتین میں پہنچ کر ایک ہو جاتی ہے لہٰذا ایک چیز ایک ہی دکھائی دیتی ہے لیکن اگر عصبتین میں کوئی خلل واقع ہو جائے اور اس کی وجہ سے ایک آنکھ کی صورت ملتقی العصبتین میں دوسری آنکھ کی صورت سے پہلے پہنچ جائے تو اس وقت لازماً ایک چیز دو ہو کر دکھائی دے گی اس لیے کہ ایک آنکھ کی ایک صورت وہاں پہنچے گی تو وہ چیز دکھائی دے گی۔ اس کے بعد جب دوسری آنکھ کی صورت وہاں پہنچے گی تو پھر وہ چیز دکھائی دے گی۔ چنانچہ ایک ہی چیز دو ہو کر دکھائی دے گی۔

مبصرات

وہ چیزیں جنہیں ہم آنکھ سے دیکھ سکتے ہیں۔ بائیس قسم ہیں۔ ۱ روشنی۔ ۲ رنگ ۳ دوری۔ ۴ وضع۔ ۵ شکل۔ ۶ بڑائی۔ ۷ مقدار۔ ۸ اتصال۔ ۹ عدد۔ ۱۰ حرکت ۱۱ سکون۔ ۱۲ سختی۔ ۱۳ نرمی۔ ۱۴ چمک دمک۔ ۱۵ کثافت۔ ۱۶ سایہ۔ ۱۷ تاریکی۔ ۱۸ خوبصورتی ۱۹ بدصورتی۔ ۲۰ یکسانیت۔ ۲۱ اختلاف۔ ۲۲ دوسرے کی مانند ہونا۔

یہ وہ چیزیں ہیں جنہیں ہم آنکھ سے دیکھ کر معلوم کر سکتے ہیں جو چیزیں اس فہرست میں نہیں آئیں انہیں ان میں سے کسی ایک کے تحت سمجھیں جیسے ترتیب کہ وضع کے ذیل میں آگئی۔ کتابت رنگ اور اتصال میں آگئی۔ استقامت شکل میں داخل ہے کثرت وقلت عدد میں آگئی۔ تساوی اور تفاضل تشابہ اور اختلاف میں آگئے اور رونا شکل یا حرکت کے ذیل میں آگیا۔ ابن الہیثم نے مناظرہ میں مبصرات کی یہی اقسام بیان کی ہیں۔

آنکھ کی غلطیاں

واضح رہے کہ جو مبصرات ہم نے بیان کیے ہیں ان میں سے مبصر بالذات دو چیزیں ہیں۔ روشنائی اور رنگ حس باصرہ سے انفرادی طور پر غلطی بھی انہی دو میں ہوا کرتی ہے۔ روشنی میں غلطی اس وقت ہوتی ہے جب

روشنی قوت وضعف میں مختلف ہو، اور رنگ میں غلطی اس وقت ہوتی ہے جب رنگ غروب ہو رہا ہو۔ یا جب رنگ دو ہوں اور دونوں ہی قوی ہوں تو آنکھ دونوں میں سے ایک کو سیاہ دیکھے گی اور اگر رنگ پھیکے ہوں تو ایک کو سایہ دیکھے گی اور اگر ایک قوی اور ایک پھیکا ہے تو آنکھ اسے سیاہ اور تاریکی کا وجود سمجھے گی۔

رنگوں کی ترکیبی کیفیت

اگر سیاہی اور سفیدی ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہوں تو خاکی رنگ نمودار ہوگا۔ اگر سیاہی روشنی سے ملی ہوئی ہوگی جیسے سورج کی روشنی بادل پر یا دھوئیں پر تو سیاہی غالب ہونے کی صورت میں سرخی نظر آئے گی اور سفیدی غالب ہوگی تو زردی دکھائی دے گی۔ اگر زردی سیاہی میں ملی ہوئی ہے تو سبز رنگ کا ظہور ہوگا۔ یہ رنگوں کے اصول ہیں۔ رنگوں کی دوسری اقسام انہی اصولوں سے ترکیب پاتی ہیں۔

اگر کوئی شخص باریک رنگ دار کپڑا آنکھ پر رکھ کر کسی رنگ دار چیز کو دیکھے تو اس کا رنگ دوسرا نظر آئے گا۔ اگر وہ چیز زرد ہے اور آنکھ والے کپڑے کا رنگ سرمئی ہے تو اس چیز کا رنگ سبز معلوم ہوگا۔ اگر وہ چیز سفید اور کپڑے کا رنگ نیلا ہے تو رنگ خاکی نظر آئے گا۔ یہاں ایک شبہ پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ کپڑے کا جرم ایک دوسرے پر ہوں گے۔ کثیف تاروں سے حاصل ہوتا ہے اور تاروں کے درمیان سوراخ ہیں۔ تاریں نظر کو روکتی ہیں، جبکہ سوراخ رکاوٹ نہیں بنتے۔ تو چاہیے تھا کہ آنکھ والے کپڑے کی اوٹ سے اس چیز پر اس کے اصلی رنگ کے چھوٹے چھوٹے نقطے معلوم ہوتے حالانکہ ایسے نہیں ہے وہ ملا جلا رنگ معلوم ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کپڑے کے دھاگے بہت باریک ہوتے ہیں اس لیے سوراخ بھی بہت معمولی معمولی ہوتے ہیں لہٰذا جب آنکھ دیکھتی ہے تو اس کے ایک معمولی جزو میں کثیف دھاگے کی صورت چھپ جاتی ہے اور اس کے برابر کی دوسری جزو میں اس بیرونی چیز کی صورت مرتسم ہو جاتی ہے اور بہت چھوٹے چھوٹے ہونے کے سبب دونوں جزو ایک جزو بن جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ دونوں صورتیں باہم مل جاتی ہیں اس لیے رنگ باہم ملا ہوا دکھائی دیتا ہے۔

اگر آنکھ کسی رنگ کو دیر تک گہری طرح دیکھے اور پھر اچانک دوسرے رنگ کو دیکھنے لگے تو یہ دوسرا رنگ بھی پہلا رنگ نظر آتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی سبز چیز کو دیر تک دیکھتا ہے پھر سفید چیز کو دیکھنے لگے تو وہ سفید بھی اسے سبز نظر آئے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک چیز کے دیکھنے سے اس کی صورت حس باصرہ میں چھپ جاتی ہے۔ حس اس صورت سے مانوس ہو جاتی ہے پھر نگاہیں دوسری چیز کی طرف پھیری جاتی ہیں تو وہ پہلی صورت یا کیفیت حس میں موجود رہتی ہے۔ لہٰذا دوسری چیز پر بھی اسی پہلی کیفیت کا غلبہ نظر آتا ہے۔ انطباع کا نظریہ رکھنے والے حضرات کے لیے انطباع کے صحیح ہونے کی یہ بڑی مضبوط دلیل ہے۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ کچھ مبصرات کا دیکھنا ظلمت یعنی اندھیرے پر موقوف ہے چنانچہ اگر سیاہ بلی یا سیاہ کتے پر اندھیری رات میں ہاتھ رکھا جائے تو روشنی نظر آجاتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس روشنی کا دیکھنا اندھیرے پر موقوف ہے مگر یہ بات صحیح نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دن میں اس روشنی کا نہ دیکھ سکنا صرف اس بنا پر ہوتا ہے کہ سورج کا نور اس پر غالب ہوتا ہے حواس کا قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کو قوت سے معلوم کریں تو ضعف سے اسے دریافت نہیں کر سکتے اور جس چیز کو حواس قوت سے معلوم کریں وہ اس پر غالب ہو جاتی ہے اور اپنے زیادہ ظاہر اور واضح ہونے کے سبب ضعف کو چھپا دیتی ہے۔

علم موسیقی

آواز کیا ہے؟ واضح ہو کہ دو سخت جسموں کے ٹکرانے یا کسی سخت چیز کے پھٹنے کے باعث ہوا میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے اس حرکت اور تموج کے سبب آواز پیدا ہوتی ہے، ہوا میں تموج پیدا ہوتا ہے تو اس کی موج اور حرکت کان تک پہنچتی ہے آواز کبھی بلند ہوتی ہے کبھی پست، کبھی تیز اور کبھی بھاری۔ اس اختلاف کی بنیاد ثقل اور حدت ہے۔ اگر تیز اور بھاری آوازیں متناسب ہوں تو آواز میں اعتدال ہوتا ہے ورنہ نہیں۔

آواز کے تیز یا بھاری ہونے کا سبب بعض چیزوں میں آواز کے تیز ہونے کا سبب جسم کی سختی ہوتی ہے، ہوا اسے کان پر جا کر مارتی ہے۔ بعض چیزوں میں تیزی کا سبب راستے کی کوتاہی یا پیچیدگی ہوا کرتی ہے اور بعض چیزوں میں راستہ کی تنگی اور نزدیکی ہوتی ہے۔ اگر یہ تمام اسباب جمع ہو جائیں تو آواز بہت تیز ہو جاتی ہے اس لیے کہ جب ہوا کی حرکت قوی ہوتی ہے اور راستہ سخت نرم ہوتا ہے تو کان میں اسی شکل کی آواز پہنچتی ہے۔ آواز کے ثقیل ہونے کی وجوہات اس کے برعکس ہیں۔ جاننا چاہیے کہ آوازوں کے ثقل اور تیزی کی شناخت کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ تار کی لمبائی اور کوتاہی سے آواز کی سختی اور نرمی معلوم کریں۔ کیونکہ تار جس قدر لمبا اور زیادہ نرم ہوگا آواز اتنی زیادہ بھاری ہوگی اور تار جس قدر زیادہ چھوٹا اور سخت ہوگا آواز اسی قدر تیز ہوگی۔ پس آواز کی تیزی اور نرمی کی نسبت وتر کی شدت اور طول کی سی نسبت ہے۔

بربط کے اصلی تاروں کے نام بربط کے اصل تار چار ہیں۔ پہلا بم کہ سب سے موٹا ہوتا ہے۔ دوسرا مثلث کہ بم کے نیچے ہوتا ہے۔ تیسرا مثنیٰ، یہ بم کے ساتھ ایک طرف کو ہوتا ہے۔ چوتھا زیر یہ سب سے زیادہ باریک ہوتا ہے۔

علم موسیقی کا موضوع علم موسیقی میں دو چیزوں سے بحث کی جاتی ہے۔ ایک آوازوں کی کیفیات سے کہ ان کے درمیان مناسبت ہے یا منافرت۔ دوسری آوازوں کے اوقات سے دوسرے موضوع کو علم الیقاع کہا جاتا ہے۔ مختلف آوازوں کی ایسی ترکیب جو لذت اور سرور پیدا کرے دو وجوہ سے ہوتی ہے۔ ایک مختلف آوازوں میں تناسب دوسری یہ کہ آواز طبعاً حیوانات کو مرغوب ہوتی ہیں اس لیے کہ اگر حیوانات خوشی یا صدمے کی کیفیت میں ہوں تو ان سے مختلف قسم کی آوازیں ظاہر ہوتی ہیں۔ اگر آوازیں تیزی ثقل اور طبعی تناسب سے مرکب ہوں تو حیوانات کی دلچسپی اُن سے اور بھی بڑھ جاتی ہے نیز آوازوں کے اختلاف سے انسان کی نفسیاتی حالتیں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ یہ بات آواز کی لذت اور سرور کا مزید موجب بنتی ہیں اس لیے کہ حالات کی تبدیلی سے طبیعت خوش رہتی ہے۔ ہمیشہ ایک جیسی کیفیت سے طبیعت اُکتا جاتی ہے۔

آوازوں کی مناسبت خیال ہے کہ ایک آواز کی تکرار میں کچھ مناسبت نہیں ہو سکتی لیکن اگر آوازیں مختلف ہوں تو دو آوازوں کے مجموعہ سے ایک بعد حاصل ہوتا ہے۔ ایک آواز دوسری سے زیادہ ہو تو ان دونوں کے درمیان ایک نسبت ہوگی جو متنافر نہیں متوافق ہوگی، اور موافقت اس وقت ہوتی ہے جب تفاوت متفاوت جیسا ہو بالفعل یا بالقوۃ، بالقوۃ کا معنی یہ ہے کہ ایک بار یا زیادہ کے تکرار سے ایک متفاوت قوت اور استعداد میں دوسرے متفاوت کی مثل ہو، جیسے دو آوازیں ایسی ہوں کہ ایک کو دو بار نکالنے سے دوسری کے برابر ہو جائے۔ چنانچہ آٹھ اور چار چھوٹے متفاوت یعنی چار کے مساوی ہے جو متفاوت دوسرے متفاوت کے بالقوۃ برابر ہو وہ دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ متفاوت کہ بالقوہ دوسرے کی مثل ہو۔ دوسرا وہ کہ دوسرے کی مثل نہ ہو۔ پہلی قسم وہ دو آوازیں ہیں کہ ایک دوسری کی مثل ہو، اور مثل اس کی جزو ہو اس قسم کا نام نسبت المثل والجزو ہے اور تمام قسموں میں سے افضل قسم مثل نصف کی نسبت ہے جیسے دو اور تین کیونکہ ان کے درمیان چھوٹی نصف آواز کی نسبت ہے اور اس کے بعد افضل مثل ثلث کی نسبت ہے جیسے تین کی نسبت چار کے ساتھ۔ اس لیے کہ ان کے

درمیان ایک کا فرق ہے اور ایک تین کا ثلث ہے جو دو دفعہ زیادہ کرنے سے تین ہو جاتے ہیں لہٰذا یہ نسبت مثل ونصف کی نسبت سے رتبہ میں کم ہے اور اس کے بعد نسبت مثل ہے۔

متفاوت متفاوت کی بالقوہ مثل ہوتا ہے یہ مناسبت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب ایک آواز دوسری سے کئی گنا زیادہ ہو اور جب یہ مناسبت ہوگی تو تفاوت چھوٹے نغمہ کی مثل ہوگا۔ چھوٹی آواز بالقوہ مقدار تفاوت کی مثل ہوگی۔ اور اس کا نام نسبت اضعاف ہے اس قسم کی پہلی نسبت تین گنے کی ہے کیونکہ ان کے درمیان تفاوت اس وقت حاصل ہوتا ہے کہ متفاوت دوبار مکرر ہو۔ مثلاً ایک نغمہ کے دو عدد اور دوسرے کے چھ عدد ہیں ان کے درمیان تفاوت چار کا ہے اور دو جو متفاوت ہے اس کا نصف اس اس کے بعد دوسری نسبت چار گنے کی ہے جیسے آٹھ کی نسبت دو سے اس کے بعد تیسری نسبت پانچ گنے کی ہے جیسے دو کی دس سے نسبت اس طرح اور نسبتیں بھی نکلتی چلی آتی ہیں۔ واضح رہے کہ متفقہ نسبتیں دو قسم کی ہیں۔ اول بڑی نسبتیں اور وہ ایک دو گنے کی نسبت ہے جس کا نام الذی بالکل ہے۔ دوسری تین گنے چوتھی چار گنے کی نسبت ہے جس کا نام الذی بالکل مرتین ہے دوسری قسم درمیانہ نسبتیں اور وہ ایک مثل اور نصف کی نسبت ہے جس کو الذی بالخمسہ کہتے ہیں دوسری مثل اور ثلث کی نسبت ہے جسے الذی بالاربعہ کہتے ہیں۔ تیسری قسم چھوٹی نسبتیں اور وہ مثل اور جزو کی نسبت ہے جس کی ابتدا مثل اور ربع کی نسبت سے ہے اور بڑی نسبتوں میں سے بہت بڑی نسبت جو کہ استعمال میں آتی ہیں۔ الذی بالکل مرتین ہے اور چھوٹی نسبتوں میں سے بہت چھوٹی وہ ہے کہ ناقص پر زائد کی زیادت نہایت چھوٹے بعد کا ثمن ہو جسے طنینی کہا جاتا ہے۔

معلوم ہونا چاہیے کہ بعض ابعاد ان نسبتوں کے علاوہ بھی ہوتے ہیں، اور وہ تمام آپس میں حد درجہ متناسب ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ گنے کی نسبت میں ایک قسم کا تناسب پایا جاتا ہے جو دوسری قسم کی نسبت میں نہیں پایا جاتا بلکہ ان کے درمیان اس قسم کی مناسبت اور موافقت ہوا کرتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ حلق

میں بھی اور ساز میں بھی پس جب ایک نغمہ کو دوسرے نغمہ سے موافق مناسبت اس قسم کی ہو کہ اگر اس کو طرح کر دیں تو اس کا دوگنا اس کی جگہ استعمال کریں تو اس تناسب میں کسی قسم کا نقصان نہیں آتا۔ کیونکہ اس کا دوگنا ہونا اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے جیسے چار کی تین سے نسبت جو نسبت الذی بالاربعہ ہے۔ اگر بجائے چار آٹھ ہوں تو وہی نسبت باقی رہے گی اس لیے کہ آٹھ چار کا دوگنا ہوتا ہے اور ایسے ہی چار کو محفوظ رکھیں اور تین کی بجائے چھ لیں تو مناسبت برقرار رہے گی۔ یہ نکتہ اس لیے بیان کیا گیا ہے کہ ہم نے کہا تھا کہ تناسب صرف انہی اقسام میں پایا جاتا ہے یہ قسم چونکہ ان سے علیحدہ معلوم ہوتی تھی لہٰذا اس کی تشریح ضروری معلوم ہوئی۔

ہر آواز ایک خاص حالت کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے جو آواز خوشی اور مسرت سے مناسبت رکھتی ہے۔ وہ بھاری پن سے تیز کی جائے تاکہ طبیعت غم واندوہ کی پستی سے فرحت اور سرور کی کشادگی پر پہنچے۔ غم واندوہ کے مناسب وہ آواز ہوتی ہے جو تیز سے بھاری کی جائے تاکہ طبیعت خوشی کی بلندی سے غم کے گڑھے میں اترے قوت فکری اور غضبی کے مناسب آواز ثقیل ہونی چاہیے۔ اسی طرح شہوانی قوت کی مناسب آواز ہلکی ہے۔

علم موسیقی کی اہمیت اور فضیلت

فلاسفہ میں سے اس علم کو موضوع فکر بنانے والا پہلا شخص فیثاغورث ہے، بیان کیا جاتا ہے یہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا شاگرد تھا۔ اس نے ایک رات خواب میں دیکھا کہ کوئی شخص اسے کہہ رہا ہے کہ آٹھ اور فلاں دریا کے کنارے پر جا کر علم حاصل کر۔ دوسری رات بھی اس نے یہی خواب دیکھی۔ دریا پر گیا مگر خالی ہاتھ واپس آیا، تیسری رات پھر یہی خواب نظر آئی اب اسے یقین ہو گیا کہ خواب جھوٹی نہیں ہے غور و فکر کرتے کرتے دریا کے کنارے پر پہنچا۔ دیکھا کہ وہاں کچھ لوہار لوہا کوٹ رہے ہیں، اور متواتر چوٹوں سے بہت متناسب آوازیں نکل رہی ہیں۔ اس نے ان آوازوں کی مناسبتوں پر غور کیا، اور گھر آ کر ارادہ کیا کہ آوازوں کی باہم مناسبتوں کا سراغ لگایا جائے۔ چنانچہ اس نے سوچ کر ریشم کی تار کے ذریعے

ایک باجا تیار کیا اب وہ اس باجے پر ایک قصیدہ پڑھ کر لوگوں کو سنایا کرتا۔ یہ قصیدہ اس نے خود اللہ تعالیٰ کی توحید، دنیا کی مذمت اور آخرت کی رغبت کے مضامین پر لکھا تھا، لوگ اسے کافی دلچسپی سے سنتے اور ہدایت حاصل کرتے۔ کئی لوگوں نے دنیا کی خواہشات ترک کرکے آخرت کی طرف توجہ کی۔ اس وقت سے یہ باجے فلاسفہ اور حکما کے ہاں اہمیت اختیار کر گئے۔ فیثاغورث کے بعد حکما نے ان باجوں کو پہلے سے زیادہ عمدہ بنایا یہاں تک کہ غور و فکر کے بعد ارسطو نے ارگن باجا ایجاد کیا۔

خلاصہ یہ کہ اس علم میں کامیابی وہی شخص حاصل کرسکتا ہے جس کی طبیعت تیز اور صاف ہو جو شخص اس علم میں مہارت حاصل کرنے کے بعد ریاض کرے وہ اس فن میں منفرد اور یکتا ہو جاتا ہے۔

علم ہیئت

اجسام کی قسمیں واضح رہے کہ جسم دو قسم کے ہیں مرکب یا بسیط۔ بسیط اجسام یا ایسے ہوں گے کہ ان کی صورتیں بدل سکتی ہوں گی یا ایسے نہیں ہوں گے، پہلی قسم کے جسموں کو کائن اور فاسد کہتے ہیں، جن جسموں کی صورتیں متغیر نہیں ہوتیں انہیں ابداعی اجسام کہا جاتا ہے۔ آسمان اجسام بسیط میں سے ہیں اور وہ نو ہیں۔ یہ ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح ملے ہوئے ہیں جیسے پیاز کے پردے ان میں سے دنیا کا قریبی آسمان چاند کا آسمان ہے پھر آسمان عطارد پھر آسمان زہرہ پھر آسمان آفتاب پھر آسمان مریخ پھر آسمان مشتری پھر آسمان زحل پھر آسمان ثوابت پھر آسمان اعظم۔ یہ ترتیب اس طرح معلوم ہوئی کہ جو ستارے زمین کے زیادہ قریب ہیں ان کے اختلاف منظر سے جو قوس حاصل ہوتی ہے وہ بہت بڑی ہوتی ہے جب چاند، عطارد اور زہرہ کے لیے اختلاف منظر ہوتا ہے اور مریخ، مشتری اور زحل کے لیے نہیں ہوتا، آفتاب کے لیے تھوڑا ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آفتاب تمام ستاروں کے درمیان ہے، زہرہ اس کے اوپر اور مریخ اس کے نیچے رہتا ہے۔

آسمانوں کے حجم کی مقدار کرہ ہوا کا حجم زمین کے نصف قطر سے ساڑھے بتیس گنا بڑا ہے فلک قمر کا حجم تیس گنا فلک عطارد کا حجم ایک سو ساڑھے پانچ گنا۔ فلک زہرہ کا حجم ایک ہزار پانچ سو ستر گنا۔ فلک آفتاب کا حجم ڈیڑھ ہزار گنا۔ فلک مریخ کا حجم سات ہزار نو سو سات گنا۔ فلک مشتری کا حجم سات ہزار تین سو انا نوے گنا۔ فلک زحل چار ہزار دو سو ساڑھے چودہ گنا۔ فلک کواکب کا حجم ساڑھے نو ہزار گنا اور فلک اعظم یعنی عرش کی فراخی اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا مگر فلک اعظم کا اندرونی محور زمین کے نصف قطر سے چوالیس ہزار نو سو پینسٹھ گنا ہے۔

آسمانوں کی تقسیم | آسمان کو بارہ حصوں میں تقسیم کر کے ہر حصے کا نام برج رکھا گیا ہے جس طرح خربوزے کی بارہ قاشیں کی جاتی ہیں۔ ان برجوں کے نام رکھنے کی نوبت آئی تو دیکھا کہ جو ستارے ایک برج میں ہیں۔ ان کی باہمی ترکیب سے کیا صورت بن سکتی ہے۔ اس ترکیب سے جو تصویر دکھائی دی۔ اس برج کا نام اسی صورت پر رکھا گیا، اگر یہاں سوال کیا جائے کہ کواکب ثوابت متحرک ہیں۔ چنانچہ برج حمل کے ستارے حرکت کرتے ہیں۔ اس وقت کہ برج حمل حرکت کرتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ منطقۂ معدل النہار اور منطقۂ فلک البروج جو ایک دوسرے کو کراس کرتے ہیں۔ ان سے دو نقطے حاصل ہوتے ہیں ایک نقطۂ اعتدال ربیعی دوسرا اعتدال خریفی انہیں دو نقطوں سے برجوں کو شمار کیا جاتا ہے۔ اعتدال کے پہلے نقطہ سے دور فلک کے بارہ جزوں میں سے ایک جز کا نام برج ہے اور جب ستارہ حرکت کرتا ہے تو اس سے لازم نہیں آتا کہ برج حرکت کرے۔

فلک حاوی اندرونی فلک کا مرکز نہیں ہوتا، خواجہ ابوعلی نے اس کی دو وجوہات بیان کی ہیں۔ دوسرے حکماء سے بھی یہی بات منقول ہوئی ہے، ایک یہ کہ مرکز فلک اندرونی مرکز فلک بیرونی نہیں ہوتا بلکہ مرکز اندرونی فلک سے خارج ہوتا ہے، اس سے لازم آتا ہے کہ مرکز فلک اندرونی فلک بیرونی کے ایک جانب ہو بلکہ اس کے اجزا میں سے ایک جز ہو اس سے لازم آئے گا کہ جب فلک بیرونی حرکت کرے تو فلک اندرونی بھی حرکت کرے اور دوسری وجہ یہ کہ اگر مرکز فلک اندرونی مرکز فلک بیرونی ہو تو فلک بیرونی کی اندرونی سطح فلک اندرونی سطح کا مکان ہوگی، اور متمکن کے اجزا مکان کے اجزا میں ملے ہوئے ہوں گے اور جب مکان حرکت کرے گا تو لازم ہوگا کہ متمکن بھی حرکت کرے اور جاننا چاہیے کہ دوسری وجہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے اس لیے کہ آسمان جسم بسیط متشابہ الاجزاء ہے۔ اب اس میں جو نقطے فرض کیے جائیں گے وہ ایک دوسرے کے متشابہ ہوں گے۔ اور جو چیز ایک چیز پر جائز ہو وہ اس کے مماثل پر بھی جائز ہوتی ہے اب بیرونی فلک کا وہ نقطہ جو قطب اندرونی کے ساتھ لگا ہوا ہے۔ دوسرے فرض کردہ نقطوں کی مانند ہوگا۔ چنانچہ یہ ممکن نہ ہوگا کہ قطب اندرونی بیرونی کے ایک خاص نقطہ کا طالب ہو اور دوسرے کسی نقطہ کا طالب نہ ہو جب کہ تمام

نقطے طبیعت اور ماہیت میں ایک دوسرے کے متشابہ ہیں نیز خواجہ ابوعلی سینا علم طبیعت میں جس موقع پر آسمان کے بسیط ہونے پر دلیل لاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آسمان بسیط ہو تو اس کا متحرک ہونا جائز ہوگا۔ کیونکہ اس کے تمام فرض کردہ اجزا متشابہ ہیں، جب ایک جزو دوسرے سے ملے گا تو دوسرے جزو کا اس سے ملنا بھی جائز ہوگا۔ جب انہوں نے یہ کہا ہے تو وہ یہ کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ قطب اندرونی بیرونی کے ایک معین نقطہ کا بالطبع طلب ہوتا ہے اور کسی دوسرے نقطہ کا طالب نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ درجہ باطل ہے صحیح یہ ہے کہ نفسانی تحریکات جسمانی کے ذریعے نہیں ہوتیں۔ لہٰذا جائز ہوگا کہ نفس جاری میں اتنی قوت ہو کہ جس سے وہ محوی کو بغیر کسی جسمانی آلہ کے حرکت دے سکے، یہ ان کے مسلک کے مطابق ہے ورنہ اصل بات یہ ہے کہ آسمان حرکت میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تابع ہیں، ارشاد ہے "قل کل من عند اللہ"۔

خط استوا اور موسم جن مقامات کا عرض میل اعظم سے کم ہے۔ ان میں خط استواء سال میں دو بار واقع ہوتا ہے۔ چنانچہ وہاں سال میں آٹھ فصلیں ہوتی ہیں۔ دو موسم گرما میں دو موسم سرما میں دو موسم بہار میں دو موسم خزاں میں اس لیے کہ جب آفتاب برج حمل میں داخل ہوتا ہے تو معدل النہار سے اس کا میلان نہیں رہتا۔ آفتاب سمت راس پر آجاتا ہے۔ اس وقت سے موسم گرما شروع ہوجاتا ہے جب آفتاب جانب شمال میں آجاتا ہے تو گرمی انتہا کو پہنچ جاتی ہے پھر جب آفتاب نصف برج ثور میں پہنچتا ہے تو ہوا خشک ہونے لگتی ہے اور موسم خزاں شروع ہوجاتا ہے۔ آفتاب برج سرطان میں داخل ہوتا ہے تو موسم سرما شروع ہوجاتا ہے اس لیے کہ آفتاب وہاں کے سمت راس سے دور ہوجاتا ہے پھر اس کا میل کم ہونے لگتا ہے۔ یہاں تک کہ آفتاب نصف برج اسد میں پہنچ جاتا ہے تو سردی آجاتی ہے اور ہوا اچھی معلوم ہونے لگتی ہے اور موسم بہار شروع ہوجاتا ہے۔ آفتاب برج میزان میں آتا ہے تو دوبارہ موسم گرما شروع ہوجاتا ہے اور آسمان کے دوسرے نصف میں یہی چار فصلیں نمودار ہوجاتی ہیں۔ یہ متقدمین کا نظریہ ہے متاخرین کی تحقیق یہ ہے کہ موسم خزاں اس وقت شروع ہوتا ہے جب آفتاب کا میل

میل اعظم کی طرف ہو اور وہ برج ثور کا اوائل ہے۔ اس اندازے سے بہار کا آغاز انتہائے اسد میں ہوگا، اسی طرح جانب جنوب میں آغاز موسم خزاں اس وقت ہوتا ہے کہ آفتاب اوائل برج عقرب میں ہو اس تحقیق کے مطابق موسم بہار اور موسم گرما کے زمانے خزاں اور سرما کے زمانے کے نصف میں ہوں گے۔

اہل ہیئت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کرہ زمین کی وہ جگہ انتہائی گرم ہوتی ہے جہاں حضیض آفتاب کا مدار ہوتا ہے نیز محققین کے ہاں یہ بات بھی ثابت ہے کہ اوج آفتاب متحرک ہے اور جب آفتاب برج میزان کے پہلے نقطہ پر ہوتا ہے اور حمل اور میزان کا مدار ایک ہے جو کہ خط استوا کی سمت پر ہے تو اس وقت خط استوا ہی کے مقامات زیادہ گرم ہوتے ہیں، لیکن چونکہ ان کے سمت راس سے آفتاب کا بُعد بہت دور نہیں ہوتا لہٰذا وہ باہم متشابہ ہوتے ہیں لہٰذا کہہ سکتے ہیں کہ وہ معتدل ہوں۔ معلوم ہوا کہ خواجہ ابو علی کا یہ کہنا کہ خط استوا جہاں سے گزرتا ہے وہ سب سے زیادہ معتدل ہوتے ہیں صحیح نہیں ہے۔

آفتاب کا فلک تدویر ہے یا نہیں

بطلیموس کا کہنا ہے کہ جس وقت حکماء نے دیکھا کہ آفتاب متساوی زمانوں میں فلک البروج کی متساوی قوسوں کو طے نہیں کرتا، بلکہ وہ شمالی نصف کو ایک سو چھیاسی روز اور ساڑھے چودہ گھنٹوں اور جنوبی نصف کو ایک سو اناسی دنوں میں طے کرتا ہے حالانکہ یہ بات طے ہے کہ حرکات سماوی میں تفاوت نہیں ہے تو انہوں نے اس کی دو وجوہ دریافت کیں۔

پہلی یہ کہ جب آفتاب کو حرکت دینے والا وہ آسمان ہے جس کا مرکز مرکز عالم نہیں ہے لہٰذا فلک البروج کے ایک نصف میں دائرہ خارج مرکز ایک نصف سے زیادہ اور فلک البروج کے دوسرے نصف میں دائرہ خارج مرکز ایک نصف سے کم واقع ہوتا ہے۔ اس وجہ سے آفتاب فلک البروج کے ایک نصف کو زیادہ زمانے میں طے کرتا ہے اور دوسرے نصف کو کم زمانے میں طے کرتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آفتاب کو حرکت دینے والا وہ کرہ ہے جس کا جزو مرکز ثخن فلکی میں اس کے مرکز کے موافق ہوتا ہے اور وہ اپنے اوپر پھرتا ہے اور آفتاب کو بھی ساتھ پھراتا ہے

اس لیے جب آفتاب اس کرہ فلک کے اوپر کے نصف پر ہوتا ہے زمین سے بہت دور ہو جاتا ہے اور سست رفتار معلوم ہوتا ہے، اور جب یہ نیچے کے نصف میں ہوتا ہے تو زمین سے زیادہ نزدیک اور تیز رفتار معلوم ہوتا ہے یہ دونوں وجوہ تین شرائط سے ایک ہو جاتی ہیں پہلی یہ کہ مرکز عالم کے زمانہ کی نسبت خارج مرکز کے مرکز کے ساتھ وہی ہو جو فلک تدویر کے نصف قطر کی نسبت حامل کے نصف قطر کے ساتھ ہے، دوسری شرط یہ ہے کہ فلک تدویر کی حرکت فلک حامل کی حرکت کے برعکس ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ جس زمانہ میں کہ فلک حامل قوس کو طے کرے فلک البروج بھی اسی زمانہ میں ویسی ہی قوس طے کرے، ان تینوں شرطوں کا اعتبار کریں تو تمام حساب ایک ہو جاتے ہیں خواہ آفتاب فلک تدویر پر ہو یا خارج مرکز پر ہو مگر بطلیموس نے ترجیحاً یہ نظریہ اختیار کیا کہ آفتاب کا فلک حامل اور فلک خارج مرکز ہے اور اس کا فلک تدویر نہیں ہے مگر اس کے پاس فلک تدویر کی نفی پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

سوال: رجوع استقامت چاند کے لیے ہوتی ہے یا نہیں؟

جواب: ہوتی ہے مگر حامل کی تیز رفتاری کے سبب محسوس نہیں ہوتی۔

ستارہ کے وسط اور تعدیل و تقدیم میں فرق

ایک خط موہوم جو مرکز عالم سے نکل کر حمل کے سر پر پہنچے اور ایک خط موہوم مرکز عالم اور دوسرا مرکز خارج سے نکل کر مرکز آفتاب پر گزرتے ہوئے فلک اعلیٰ کی سطح پر پہنچیں تو جو قوس حمل کے سر اور اس خط کے درمیان ہے جو خارج مرکز کے مرکز سے نکلا ہے اسے وسط آفتاب کہتے ہیں جو قوس کہ حمل کے سر اور خط کے درمیان ہو جو مرکز عالم سے نکلا ہے اس کا نام تقویم اور جو قوس کہ خط کے دونوں طرف کے درمیان ہو اسے تعدیل کہتے ہیں۔

علم النجوم

ستاروں کے طبائع مشتری اور زہرہ سعد ہیں اس لیے کہ ان کا مزاج نہایت اعتدال پر ہے ان کی طبیعت گرم و تر ہے زحل اور مریخ مطلقاً نحس ہیں کیونکہ زحل نہایت سرد اور مریخ نہایت خشک ہے آفتاب اور چاند تثلیث اور تسدیس[1] سے سعد ہیں اور مقارن، تربیع اور مقابلہ سے نحس ہیں عطارد سعد کے ساتھ ہو تو سعد اور نحس کے ساتھ ہو تو نحس ہوتا ہے زہرہ اور چاند زیادہ رطوبت کی بنا پر مونث ہیں۔ آفتاب، زحل، مشتری اور مریخ مذکر ہیں عطارد جس ستارہ کے ساتھ ہو اسی کی طبیعت کے مطابق ہوتا ہے

برجوں کے طبائع برج حمل سے کہ ایک برج گرم اور دوسرا سرد ہے دو برج خشک اور دو تر ہوتے ہیں۔ چنانچہ حمل گرم ہے اور ثور سرد جوزا گرم ہے اور سرطان سرد اسی طرح آخر تک ایک برج گرم اور دوسرا سرد ہوتا ہے۔ حمل اور ثور خشک ہیں اور جوزا اور سرطان تر ہیں) اسد اور سنبلہ خشک ہیں، اور میزان اور عقرب تر اس اعتبار سے پہلا برج یعنی حمل گرم و خشک ہے۔ دوسرا سرد و خشک ہے۔ تیسرا گرم و تر ہے

---

[1] منجمین کی اصطلاح میں تثلیث یہ ہے کہ قمر کسی سعد ستارہ سے پانچویں یا نویں برج میں ہو مثلاً قمر حمل میں ہو اور مشتری اسد میں یا مشتری قوس میں ہو اس لیے کہ حمل سے اسد تک پانچ خانے ہیں اور حمل سے قوس تک نو خانے ہیں یہ اور اگر دونوں میں تین یا گیارہ برجوں کا فاصلہ ہو تو اسے نظر تسدیس کہتے ہیں اور یہ نیم دوستی ہے۔ اگر یہ چار یا دس برجوں کا فاصلہ ہو تو اسے تربیع کہتے ہیں یہ نظر نیم دشمنی رکھتی ہے اگر ایک برج یا سات برجوں کا فاصلہ ہو تو اسے مقابلہ کہتے ہیں۔ یہ نظر پوری دشمنی ہے۔ اگر دونوں ستارے ایک برج میں ہوں تو اسے قران کہتے ہیں۔

چوتھا سرد و تر ہے پانچواں پھر گرم و خشک ہے اور وہ طبیعت میں برج حمل کے مساوی ہے لہٰذا تثلیث نظر محبت ہے چھٹا سرد اور خشک۔ ساتواں گرم و خشک۔ آٹھواں سرد و تر۔ باقی برجوں کو اسی پر قیاس کرنا چاہیے۔

ستاروں کے خانے چاند کا خانہ برج سرطان اور آفتاب کا خانہ اسد ہے۔ ان دو خانوں کے ایک طرف جوزا اور سنبلہ ہے اور یہ دونوں عطارد کے خانے ہیں۔ ان دو خانوں کی دونوں جانب پر ثور اور میزان ہیں، اور یہ زہرہ کے خانے ہیں اور ان دو خانوں کی دو جانب پر حمل اور عقرب ہیں، یہ مریخ کے خانے ہیں، ان دو خانوں کی جانب پر حوت اور قوس ہیں اور یہ مشتری کے خانے ہیں، ان دو خانوں کی دونوں جانب پر دلو اور جدی ہیں اور یہ زحل کے خانے ہیں۔ واضح رہے کہ آفتاب کا شرف حمل کے انیسویں درجہ میں ہے اور چاند کا شرف ثور کے تیسرے درجہ میں ہے زحل کا شرف میزان کے اکیسویں درجہ میں ہے۔ مشتری کا شرف سرطان کے پندرھویں درجہ میں ہے۔ مریخ کا شرف جدی کے ستائیسویں درجہ میں ہے اور جو درجے ان درجوں کے مقابل ہوں ان میں ستاروں کا ہبوط ہوتا ہے۔

زحل کی نحوست یہاں ایک شبہ پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ علم حکمت کے مطابق تمام اجرام فلکی محض خیر ہیں، پھر زحل کو نحس مطلق کہنا کس طرح صحیح ہے؟ اصل بات یہ ہے کہ گو عناصر کا مرکب ہونا مرکبات کے لیے کمال کا سبب ہے تاہم یہ بسائط کا زوال اور نقص ہے اس لیے کہ یہ ضروری ہے کہ بسیط اجسام اپنی طبعی چیزوں سے پیدا ہوں اور ان کی طبعی کیفیات بدلتی رہیں اور یہ غیر طبعی حالات ہیں، یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ زحل کی نحوست کا اثر مرکبات کی نسبت سے ہے کیونکہ وہ برودت اور خرابی کا باعث ہوتا ہے لہٰذا اس سے مرکبات کو نقصان پہنچتا ہے بلکہ ان کا بیکار ہونا لازم آتا ہے البتہ وہ طبع بسائط کی نسبت سے محض خیر ہے اس لیے کہ جب ترکیب باطل ہو جاتی ہے تو ہر بسیط جسم اپنی اصلی حالت پر آجاتا ہے اور وہ اس کی حالت سعد ہوتی ہے، اسی طرح مشتری مرکبات کے اعتبار سے سعد ہے اور بسائط کی نسبت سے نحس۔ اس سے معلوم ہو گیا

کہ اجرامِ فلکی کو نحس کس اعتبار سے کہا جا سکتا ہے۔

اجرام فلکی نہ گرم ہیں نہ سرد خیال رہے کہ علم حکمت کی رو سے اجرام فلکی نہ گرم ہیں نہ سرد نہ خشک ہیں نہ تر ۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ مریخ خشک ہے اور زحل سرد ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دنیا میں ان کے جو اثرات ظاہر ہوتے ہیں، وہ خشکی اور تری یا سردی و گرمی پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ کسی فاعل کا فعل خود فاعل میں بھی موجود ہو مثلاً حرکت سختی اور گرمی کا سبب ہے مگر وہ خود گرم نہیں ہے، یہ بات جائز ہے تو یہ بھی جائز ہے کہ دنیا میں اجرام فلکی سے جو اثرات اور نتائج ظاہر ہوں وہ خود ان میں موجود نہ ہوں۔

یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ اجرام فلکی بسیط ہیں مرکب نہیں ہیں تو پھر یہ کہنا کس طرح صحیح ہے کہ حمل گرم اور خشک اور سرطان سرد تر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے۔ اس کہنے سے مقصود یہ نہیں کہ حمل میں گرمی اور یبوست ہے اور سرطان میں رطوبت اور برودت ہے کیونکہ یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اجرام فلکی چاروں طبیعتوں سے خالی ہوتے ہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ ایک ستارہ ایک برج میں ہو تو دنیا میں گرمی ظاہر ہوتی ہے وہی ستارہ جب دوسرے برج میں ہو تو سردی ظاہر ہو جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر برج کی علیحدہ علیحدہ خصوصیات ہیں علم حکمت میں یہ بات ثابت ہے کہ لوازم کے اختلاف سے ملزوم کا اختلاف لازم آتا ہے۔ چنانچہ لازم آیا کہ آسمان مرکب ہو اور یہ محال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا میں حادثات کے اختلاف کا باعث یا تو مخالف ستاروں کا اختلاف ہے یا ان کی نظروں کا اختلاف ہے لہٰذا برجوں کی طبیعتوں کا اختلاف لازم نہ آیا۔ یہاں اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ جب ان اتصالوں کا موثر ایک سبب ہے تو مناسب ہے کہ تمام برجوں کے اتصال کا حکم بھی ایک ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لیے کہ برجوں کے اختلاف سے اتصالات کے احکام بھی بدلتے رہتے ہیں معلوم ہوا کہ اس میں برج کا اعتبار ہے جب برج کے طبائع کے لوازم مختلف ہوئے تو ان کے طبائع کا اختلاف بھی لازم آیا جو اجرام فلکی کے مرکب ہونے کا موجب ہے۔ اس جگہ تفصیلی بحث ممکن نہیں ہے۔

دستوریہ دستوریہ یہ ہے کہ ستارہ اپنے ایک خانے میں ہو اور اس کا بعد عطارد سے

اس قدر ہو کہ تیر کے خانہ کا درمیانی بعد اور اس ستارہ کے خانہ کا درمیانی بعد ایک ہو یعنی اگر ایک بعد شمالی ہو تو دوسرا بعد بھی شمالی ہو اگر ایک جزبی ہو تو وہ بھی جزبی ہو مثلاً زہرہ میزان میں ہو اور چاند قوس میں اور آفتاب اسد میں ہو تو زہرہ اور چاند کے درمیان تین برجوں کا فاصلہ اور اسد اور میزان کے درمیان بھی تین برجوں کا فاصلہ ہے زہرہ کا بُعد چاند سے اور خانہ آفتاب یعنی اسد کا بعد خانہ زہرہ یعنی میزان سے دونوں برابر ہیں۔

اثنا عشریہ جس وقت ستارہ کسی برج میں درجہ معین پر ہو، تو درجہ معین تک کے تمام درجات اور ان کے اعداد لے کر ہر درجہ کو بارہ بارہ تصور کریں پھر جمع کر کے حاصل جمع سے تیس تیس طرح کیے جائیں جو باقی بچے ستارہ اثنا عشریہ اتنے درجے پر ہوگا، مثلاً ایک ستارہ قوس کے چھبیسویں درجہ اور پندرھویں دقیقہ پر ہو تو بارہ میں ضرب دینے سے تین سو پندرہ ہوئے۔ اس سے تین قوس کے واسطے تیس دوسرے برجوں کے واسطے گرائے پندرہ رہے۔ پس ستارہ اثنا عشریہ میزان کے پندرھویں درجہ پر ہوگا۔

اول اتصال آفتاب کا جرم پندرہ درجہ ہے اور چاند کا بارہ درجہ اور دوسرے ستاروں کا نو درجہ اور مریخ و عطارد کا سات درجہ ہے جس وقت ایک دوسرے ستارہ تک پہنچتا ہے اگر ان کا درمیانی فاصلہ دو فاصلوں کے مجموعہ کے نصف کے برابر ہو تو وہ اتصال اول ہے پھر جب وہ اس بعد کے نصف کے برابر ہو جو کہ ان بعدوں سے کم تر ہے تو اتصال قوت اور کمال پر ہوگا جب دونوں ستارے درجہ اور دقیقہ پر قائم ہوں تو پورا اتصال ہوگا پھر جب ایک دقیقہ اس کے آگے گزر جائیں تو وہ واپسی کا وقت ہوگا مگر ابھی تک قوت باقی ہوگی یہاں تک کہ ایک دوسرے سے نصف جرم ہو جائیں یا کسی دوسرے ستارے سے جا ملیں۔

علم رمل

یہ ایک عجیب علم ہے ہم نو عنوانات کے تحت اس کا بیان کرتے ہیں۔

ایک نابالغ لڑکا ایسی ریت اٹھا لائے جس پر کسی کا پاؤں نہ پڑا ہو، اس پر آیۃ الکرسی اور معوذتین دم کرکے یہ دعا پڑھے۔ اللھم انی اسئلک بکل اسم دعاک به احد من خلقک قائما او قاعدا او راکعا او ساجدا فی السموات و فی الارض او فی البر و فی البحر و بین منی و عرفات و عند المقام و بیتک الحرام دعاک به مجملا او فی ملاء خالیا فی ظلمة اللیل او فی متور النهار فسمعت دعاءه وکشفت بلاءه اسئلک ان تریمنی حاجتی فی هذه الخطوط جعل منک وقوة انک علی کل شی قدیر

یہ دعا پڑھنے کے بعد ریت پر انگلی سے نقطے ڈالتا جائے مگر یہ نقطے گنے نہیں، اگر یہ نقطے اچھی طرح ظاہر نہ ہوں تو انہیں برابر کرکے از سر نو شروع کرے۔ ان نشانات کے ظاہر ہونے کی، وجہ یا تو ریت کی ناپاکی ہوگی یا جس کے لیے یہ عمل کیا جا رہا ہے وہ ناپاک یا حائضہ یا زانی یا کافر ہوگا، اگر انگلی کسی کنکر پر پڑے تو جس کے لیے یہ عمل کیا جا رہا ہے اسے کوئی زخم ہوگا، یہ عمل مرد اور عورت دونوں کر سکتے ہیں، مگر شدید ہوا اور بارش کے دوران نہ کرنا چاہیے۔ اس کا وقت صبح سے ظہر کی نماز تک ہے ظہر سے عصر کی نماز تک نہ کرنا چاہیے۔ ضرورت کی بنا پر شام کی نماز تک بھی جائز ہے جو خطوط ریت پر ڈالے جائیں ان سے شکلیں استخراج کی جائیں اور پھر ان پر حکم لگایا جائے۔

شکلوں کی تعداد اور ان کا استخراج

واضح ہو کہ گنتی کے بغیر اس ریت پر انگلی کے ذریعے سیدھی سطروں میں نقطے ڈالے جائیں تاکہ ان سے ایک خط پیدا ہو جائے اس طرح نقطوں کی چار سطریں بنائیں جن سے چار خط

پیدا ہو جائیں، پھر دو دو نقطے طرح کر دیے جائیں کہ ان چار خطوں کے آخر میں جفت یا طاق نقطے رہ جائیں۔ ان سے ایک ایک شکل پیدا ہو جائے گی۔ یہ عمل چار دفعہ کیا جائے تاکہ چار شکلیں بن جائیں یا امہات اشکال کہلائیں گی پھر ان چار شکلوں میں سے ہر ایک شکل سے ایک ایک شکل اور حاصل کریں تو چار شکلیں اور ہو جائیں گی انہیں بنات کہا جاتا ہے پھر دو دو شکلوں سے ایک ایک شکل اور نکالی جائے اسی طرح آٹھ شکلوں میں سے چار شکلیں اور پیدا ہو جائے گی بارہ ہو گئیں پھر چار چار شکلوں کے مجموعہ سے ایک ایک شکل حاصل کی پندرہ ہو گئیں پھر پندرھویں شکل اور امہات کی پہلی شکل کے مجموعہ سے ایک شکل اور حاصل کریں تو کل سولہ شکلیں ہو گئیں لہٰذا ان سولہ اشکال کی صورتوں اور ان کے ناموں میں پہلی شکل کو نصرت خارجہ دوسری کو نصرت داخلہ تیسری کو مناحک، قائم اور لحیان۔ چوتھی کو منکوس۔ پانچویں کو نقی الخد۔ چھٹی کو سج ساتویں کو حمرہ آٹھویں کو بیاض۔ نویں کو عتبہ خارجہ۔ دسویں کو عتبہ داخلہ۔ گیارہویں کو قبض داخلہ۔ بارہویں کو قبض خارج۔ تیرہویں کو اجتماع۔ چودہویں کو عقلہ۔ پندرھویں کو طریق اور سولہویں کو جماعت کہا جاتا ہے۔

ان شکلوں کو ذیل کے نقشہ سے سمجھا جائے۔

نقشہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں

نصرت خارجہ	نصرت داخلہ	لحیان	منکوس
۱۱۰	۱۱۰۰۱	۱۱۱۰	۱۱۱۰
نقی الخد	کوسج	حمرہ	بیاض
٪۲۰	٪۵	٪۱۰۱	٪۱۱۰
عتبہ خارجہ	عتبہ داخلہ	قبض داخل	قبض خارج
٪۱۰۰	۱۰۰۰	٪۱۰	٪۱۰
اجتماع	عقلہ	طریق	جماعت
٪۱۰۰	٪۱۰	۱۱	۱۱ ۱۱

خانوں کی ترتیب جو عمل کے وقت بنائے جاتے ہیں اس طرح ہے پہلی شکل نفس پر دلالت کرتی ہے۔ دوسری مال و دولت کی طرف اشارہ کرتی ہے تیسری سچائی، محبت اور بھائی چارے کی علامت ہے چوتھی مٹی یعنی زمین اور ملکیت کی نشانی ہے۔ پانچویں اولاد اور چھٹی بیماری اور قرض کا اشارہ کرتی ہے۔ ساتویں عورتوں اور آٹھویں موت اور پریشانیوں کی علامت ہے۔ نویں سیر و سیاحت اور سفر کی نشانی ہے۔ دسویں عزت و اقتدار اور خوش بختی کی طرف اشارہ ہے۔ گیارہویں امیدوں اور بارہویں دشمنی کی علامت ہے۔ تیرہویں کا تعلق سائل کے گھر اور چودہویں کا واسطہ مسئول کے گھر سے ہے۔ پندرھویں

دوسرے خانوں کا مرکز اور قطب ہے جبکہ سولہویں شکل خانہ عافیت ہے۔

بعض شکلوں کے احکام

نصرت خارجہ، بادشاہوں، اعیانِ حکومت، دانشوروں، کامیابی کے راستوں اور اچھے انجام پر دلالت کرتی ہے اس کی طبیعت گرم اور خشک ہے۔ نصرتِ داخلہ کا تعلق حسن، کمال، رؤسا، علما، صلح کی کوششوں اور بہتر معاہدوں سے ہے۔ ضاحک، قاضیوں، عالموں اور حق و باطل میں امتیاز کرنے والوں سے متعلق ہے۔ اس کا واسطہ مشتری سے ہے، منکوس کا تعلق زحل سے ہے اس لیے وہ سفلہ اور کمینے لوگوں، یہودیوں اور بیدینوں کے مذہب سے متعلق ہے۔

نقی الخد زہرہ سے متعلق ہونے کی وجہ سے عورتوں، لڑکوں، نوکروں اور خوشی و سماع پر دلالت کرتی ہے کوسج کا تعلق عطارد اور راس سے ہے اس لیے وہ مکاری، چاپلوسی اور دوسری قبیح عادتوں کی نشانی ہے۔ حمرہ، عورت کے خاوند کے حوالے ہونے بیمار اور قیدی کے مرنے کے اندیشے اور گم شدہ فرد کے واپس نہ لوٹنے کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

عتبہ خارجہ، سفر اور غائب ہونے کا اشارہ کرتی ہے نیز اس سے سائل کی محرومی کی طرف اشارہ ہے۔ عتبہ داخلہ تمام امور کے صحیح ہونے کی علامت ہے البتہ اس میں سفر اچھا ثابت نہیں ہوتا، قبض داخل سائل کو خوشخبری کی نشانی ہے نیز یہ اس بات کی علامت ہے کہ گم شدہ شخص واپس آئے گا اور گم شدہ چیز مل جائے گی۔ قبض خارج اس بات کی نشانی ہے کہ سائل اپنی قسمت کا حال جاننا چاہتا ہے لہٰذا اُسے ایسی تمام خوبیوں کے حاصل ہونے کی خوشخبری سنانا چاہیے۔

اجتماع اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ سائل گم شدہ شخص کی واپسی کے متعلق پوچھتا ہے، کہ وہ واپس آئے گا یا نہ یا وہ جھگڑے کے انجام کے متعلق پوچھنا چاہتا ہے۔ یہ سفر کے لیے بہتر نہیں ہے۔ اگر دریا میں ہوگا تو ڈوبنے سے ڈرے گا۔ عقلہ سائل کے تا دیل بیمار رہنے یا غائب ہو کر واپس آنے پر دلالت کرتی ہے۔ نیز یہ اس بات کی نشانی ہے کہ جانور صحیح سالم پیدا ہوں گے، اور سفر اور تجارت میں فائدہ ہوگا، گم شدہ چیز جلدی واپس

ملے گی۔ طریق اس بات کی علامت ہے کہ جیسے سفر کا اتفاق ہو گا مگر کوئی نقصان نہ ہو گا۔ یہ سولہ شکلیں ہم نے حکما کی کتابوں سے نقل کی ہیں اگرچہ ان کی حیثیت دریا کے مقابلے میں قطرہ کی بھی نہیں ہے تاہم نمونہ کے لیے اتنا کافی ہے۔

اس علم کی صحت اور شرعی جواز کے سلسلے میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا یارسول اللہ ایک شخص ریت پر لکیریں کھینچ رہا تھا مگر لوگ اس کو جھٹلاتے تھے، آپ نے فرمایا یہ علم ایک پیغمبر کو الہام ہوا ہے جو شخص اُس پیغمبر کی تعلیم کے مطابق اس علم کو استعمال کرے وہ اہم کا مستحق ہے کہا جاتا ہے کہ وہ پیغمبر حضرت ادریس علیہ السلام تھے۔ واللہ اعلم۔

علم جنات

جنات کی حقیقت

جن کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسی ہوائی مخلوق ہے جو اپنے آپ کو مختلف شکلوں میں ظاہر کرنے پر قادر ہے۔

جنات کے بارے میں فلاسفہ کے درمیان کافی اختلاف ہے۔ اکثر اس کے وجود سے انکار کرتے ہیں جبکہ متکلمین کی اکثریت ان کے وجود کی قائل ہے اور وہ باقاعدہ ان کا وجود ثابت کرتے ہیں۔ ابوالبرکات بغدادی نے اس بارے میں توقف کیا ہے جو لوگ جنات کے وجود کے منکر ہیں وہ اس کی عقلی دلیلیں پیش کرتے ہیں، جو ان کے قائل ہیں وہ بھی عقلی دلائل سے ان کے وجود کے امکان کو ثابت کرتے ہیں، حقیقت میں جنات کے وجود کا ثبوت سمعی ہے عقلی نہیں۔

منکرین کا کہنا ہے کہ جنات کی تین صورتیں ممکن ہیں، جن یا جسم ہے یا جسمانی یا دونوں ہے اور نہ جسمانی۔ جسم تو وہ ہو نہیں سکتا اس لیے کہ اگر وہ صرف جسم ہوتا تو جہاں جسم ہوتا وہ جن پایا جاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے اگر وہ جسمانی ہو تو یا مرکب ہوگا یا بسیط۔ اگر بسیط ہے تو اس کے جزو اور کل کی طبیعت مساوی ہوں گی اس سے لازم آتا ہے کہ اس کا ہر جزو خود ایک مستقل شکل ہو، گویا ایک جسم کئی تقسیموں میں منقسم ہو چنانچہ ایک جن میں بے حساب جنات موجود ہوں یہ محال ہے۔ اور اگر مرکب ہے تو وہ ایک مخصوص مزاج پر مشتمل ہو، جب وہ ترکیب ہی نہ رہے تو مزاج خود بخود ختم ہو جائے گا، پھر اسے مختلف شکلیں بدلانے اور اپنے اجزا کو جمع کرنے یا جدا کرنے کی قدرت کہاں رہی۔ چنانچہ وہ جن نہ رہا اس لیے کہ جن وہ ہوتا ہے جو مختلف شکلیں اختیار کر سکے، اور اگر وہ نہ جسم ہے نہ جسمانی تو اس کا تعلق ضرور کسی نہ کسی بدن سے ہوگا ورنہ اسے حیوان کہنا صحیح نہ ہوگا۔ پھر وہ بدن صرف ایک شکل اور مزاج کا مالک ہوگا اور اس کے لیے موت بھی ضروری ہوگی۔ جب وہ بدن ختم ہو جائے گا تو پھر اس کا تعلق کسی اور

بدن سے ہوگا یہ تناسخ ہے جو محال ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ایسے حیوان کا وجود ہی محال ہے جسے جن کہا جاتا ہے۔

اس کا جواب اس طرح دیا جا سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ جن جسمانی شے ہو، اور بسیط نہ ہو، بلکہ مرکب ہو، جب تک اس کی ترکیب باقی رہے جن بھی باقی رہے۔ اگرچہ مرکب کا باقی رہنا ضروری ہوتا ہے تاہم اس کی شکل کا باقی رہنا ضروری نہیں۔ اس بات کا بھی احتمال ہو کہ اس کا وجود ترکیب کی بقا پر موقوف ہو مخصوص شکل کی بقا پر موقوف نہ ہو جس طرح انسانی بقا کے لیے اس کے مزاج کا ایک خاص اعتدال پر ہونا ضروری ہے۔ اس کے سوا کسی دوسری چیز کی کمی یا زیادتی اس کی بقا کے لیے ضروری نہیں۔ معلوم ہوا منکرین کی یہ دلیل غلط ہے اور جنات کے وجود کے محال ہونے پر کوئی وزنی عقلی دلیل نہیں ہے۔

پھر ہمیں جنات کے بارے میں کلامِ الٰہی میں خبر دی گئی ہے اس لیے ہمیں لازماً اسے ماننا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے۔

وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون۔ الذاریات: ۵۶

اس کے علاوہ انبیائے کرام سے بھی جنات کے متعلق متواتر خبریں ملتی ہیں، لہٰذا ہمیں ان کے وجود کا یقین رکھنا چاہیے۔

جن اور شیطان میں فرق بعض حضرات کے نزدیک جن اور شیطان کی اصلیت ایک ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو آگ سے پیدا کیا ہے ان میں سے کافروں کو شیطان اور مسلمانوں کو جن کہتے ہیں، اہل علم کے اکثر حضرات کا خیال ہے کہ شیطان ابلیس کی اولاد نہیں ہے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جنات تین قسم کے ہیں، ایک وہ جو ہوا میں اڑتے پھرتے ہیں۔ دوسرے وہ جو زمین پر رہتے ہیں اور تیسرے وہ جو سانپوں، بچھوؤں اور کتوں کی شکلوں میں رہتے ہیں، عزیمت خوانوں کا کہنا ہے کہ جنات تین قسم کے ہیں۔ روحانی، سمائی، ارضی۔ روحانی وہ ہیں، جو آسمان دنیا کے نیچے اڑتے رہتے ہیں، اور یہی ان کا مقام ہے۔ یہ فرشتوں کی طرح اللہ تعالیٰ کی عبادت میں مصروف رہتے ہیں اور کھانے

پینے سے بھی آزاد ہیں، انہیں دنیا سے سوائے خوشبو کے اور کسی چیز سے واسطہ نہیں ہوتا ان میں ایک بادشاہ ہوتا ہے اور یہ انسانوں کی طرح الگ الگ گھروں میں رہتے ہیں۔ سمائی جنات کبھی ہوا میں رہتے ہیں اور کبھی زمین پر۔ ارضی کبھی انسانوں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور کبھی حیوانوں کی۔ احادیث میں آیا ہے کہ صحابہ کرام کو سفر میں ایک بڑا سانپ نظر آیا، ایک صحابی نے اسے تلوار سے زخمی کر دیا۔ سانپ بھاگ کر نظروں سے غائب ہو گیا۔ یہ لوگ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں پہنچے تو آپ نے فرمایا کیا بات ہے؟ آج جن تمہاری شکایت لے کر آئے ہیں۔ صحابہ کرام نے عرض کیا۔ حضور ہم نے اور کچھ نہیں کیا البتہ ایک سانپ کو زخمی کیا ہے۔ آپ نے فرمایا۔ یہ سانپ جنات میں سے تھا۔ چنانچہ آپ کے حکم پر صحابہ کرام نے معذرت کی اور شکایت کرنے والا جن یہ کہتا ہوا چلا گیا کہ حضور! اگر زخمی کرنے والا آپ کا صحابی نہ ہوتا تو ہم ضرور اس سے انتقام لیتے۔

جادو اور افسون میں فرق

افسون کبھی تسخیر کے واسطے پڑھا جاتا ہے اور بعض اوقات اس سے تسخیر مقصود نہیں ہوتی۔ تسخیر یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کے نام جنات پر موکل فرشتوں کے اسماء جو انہیں قید کرنے یا رہا کرنے پر مقرر ہوتے ہیں اور صاحب امر و حکم بادشاہوں کے ناموں سے متعلق ہوتی ہے اس لیے کہ اگر وہ ان ناموں کی تعظیم نہ کریں تو انہیں نقصان پہنچتا ہے لہٰذا لازماً انہیں فسوں خواں کا مسخر اور فرمانبردار بننا پڑتا ہے اور تسخیر مقصود نہ ہو تو پھر مقصود یہ ہوتا ہے کہ مضبوط، قوی اور ہیبت ناک جن سے ملاقات یا تعارف ہو جائے۔

واضح رہے کہ جادو اور عزیمت یعنی افسوں کارگر اور موثر اس وقت ہوتا ہے جب اسے پوری توجہ، ہمت اور یکسوئی سے کیا جائے اور ایک ہی عمل میں ساری ہمت صرف کی جائے۔ اگر یہ عمل شریعت کے مطابق ہو تو یہ عزیمت یا افسوں ہے اور اگر عمل خلاف شریعت ہے اور اس سے مقصود بھی فتنہ و فساد یا غیر شرعی امر ہے تو اس کا نام سحر یعنی جادو ہے۔

اعمال تنجیم کی کیفیت

ان اعمال کے لیے دس شرطیں بہت ضروری ہیں جو یہ ہیں۔ پہلی کپڑے پاکیزہ اور صاف ستھرے ہوں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ عمل ایک ایسی کوٹھڑی میں کیا جائے جو ویران جنگل میں ایک بڑے اور اونچے محل میں واقع ہو۔ نیز اس کے قریب درخت ہوں اور پانی بہتا ہو۔ تیسری چاند کے پہلے نصف میں عمل ایسے روز شروع کرنا چاہیے کہ ستاروں کا قران محمود اور مقصود کے مطابق ہو عمل تنجیم کے دن سات ہیں۔ پہلے چند دن روزہ رکھے تو بہتر ہے۔ مثلاً بدھ کے دن روزہ رکھ کر انگوٹھی بنوائے اور اس میں نگینہ جڑ دے اور جمعہ کے دن نگینہ کو کندہ کر دے پھر عبادت میں مشغول ہو جائے اور جمعرات کی شب تنجیم میں مشغول ہو۔ پھر سات دن روزے رکھے، چوتھی شرط یہ ہے کہ سات خط کھینچے۔ پہلے دور تک ایک بڑا دائرہ لوہے کی چھری سے کھینچے اور اتنی احتیاط برتے کہ سوئی کی نوک بھر جگہ بھی خط کے بغیر نہ رہے اس لیے کہ یہ بات خطرناک ثابت ہو سکتی ہے۔ یہ خط دائیں ہاتھ سے دائیں طرف سے شروع کرے۔ جس جگہ دائرہ کے دونوں سرے باہم آ کر ملیں وہاں یہ چھری گاڑ دے۔ پھر دوسری چھری لے کر اس کے اندر ایک دوسرا دائرہ کھینچے پھر جو حرز آگے آ رہا ہے۔ سات سات بار ہر خط پر پڑھ کر دم کرے اور اس کے گرداگرد آیۃ الکرسی، سورۂ فاتحہ، سورۂ اخلاص، معوذتین اور آمن الرسول اور مصیبت کے وقت پڑھی جانے والی بعض آیات لکھے۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ ساتویں دائرے کے اندر اس طور سے بیٹھے کہ بالکل اس کے درمیان میں رہے، ساتویں حلقے سے ذرا ہٹ کر باہر جو ہو چھوٹی سی انگیٹھی ساتھ رکھے لوہے کے دو چراغ اپنے دونوں ہاتھوں پر رکھے اور ستارۂ مشتری کے سامنے قبلہ رو ہو کر بیٹھ جائے۔ چھٹی شرط یہ ہے کہ ہر دن اور ہر رات تازہ غسل کر کے عمل شروع کرنا چاہیے، دن کے وقت آفتاب ڈھلنے کے بعد چار رکعت نماز ادا کرے اور ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ، سورہ یٰسین اور تنزیل السجدہ اور حم الدخان، سورۂ ملک، والعصر اور قل یا ایہا الکافرون پڑھے اور فارغ اوقات میں قرآن مجید پڑھتا رہے۔ بالخصوص سورۂ طٰہٰ، سورۂ نور، سورۂ فرقان، سورۂ فاطر، سورۂ یٰسین سورۂ تنزیل، سورۂ حم، سورۂ مومن، سورۂ طور، سورۂ الرحمن، سورۂ ملک، اور آیۃ الکرسی

اور وہ تسبیح جسے ہم آگے بیان کریں گے، اکثر اوقات پڑھتا رہے۔ ساتویں شرط یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو دائرے سے باہر نہ نکلے اور کسی شخص سے اس معاملے میں مدد طلب نہ کرے۔ وجہ یہ ہے کہ اس علم کا سارا دارومدار اسی میں ہے کہ جسمانی تعلقات سے بے نیازی اختیار کرے اگر ضرورت ہو تو اجازت لے کر اٹھے اور جو حرز ہم آگے لکھیں گے پڑھے پھر ایک دعا جو ہم دوسری اصل میں لکھیں گے۔ پڑھے اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھ کر پہلے دایاں پاؤں باہر نکالے پھر ان چھڑیوں کو زمین سے نکال لے۔ دوبارہ واپس آئے تو نئے حلقے کھینچ کر بیٹھے، آٹھویں شرط یہ ہے کہ روزہ عزیمت پڑھنے کے بعد افطار کرے حلال اور پاکیزہ روٹی کی غذا کھائے۔ تلوں کے تیل، سرکہ، اور نمک وغیرہ سے پرہیز کرے نویں شرط یہ ہے کہ حلقہ سے باہر آکر سونا چاہیے تو بہتر یہ ہے کہ وضو تازہ کرے اور اپنی جگہ پر آکر سو رہے اور کسی سے بات نہ کرے، جہاں تک ممکن ہو اپنا حال مخفی رکھے۔ دسویں شرط یہ ہے کہ ہفتہ کی رات کو عمل شروع کرے تو بدھ کے دن روزہ رکھے اور جمعرات کے روز دو مثقال خالص چاندی کسی ایسے زرگر سے جو روزہ دار ہو انگوٹھی تیار کرائے اور اس میں یاقوتی نگینہ جڑ دے۔ اگر مہیا نہ ہو سکے تو بجادہ (ایک خاص قسم کا پتھر) اگر وہ بھی نہ ملے تو صاف بلور کا نگینہ جڑوالے پھر جمعہ کے دن نماز جمعہ کے وقت اس میں وہ نقش کندہ کرے جو ہم آگے بیان کریں گے۔ قدرے مشک اور کافور نگینہ کے نیچے رکھ دے یہ انگوٹھی دائیں ہاتھ کے انگوٹھے میں ڈال کر عزیمت پڑھنے کی جگہ آئے۔ یہ انگوٹھی غیروں سے پوشیدہ رکھے۔ چار رکعت نماز خشوع و خضوع سے ادا کرے تو مقدمہ عزیمت پڑھ کر پھر عزیمت پڑھے پھر انگوٹھی کو ریشم کے سفید کپڑے میں مع قدرے مشک اور عنبر کے لپیٹ کر پاکیزہ ڈبیہ میں رکھ دے اور روزہ کھول دے۔ رات کے وقت غسل کرکے پاکیزہ کپڑے پہن کر بلند مکان کی چھت پر چڑھ جائے۔ اپنے ساتھ درخت انار یا جھاؤ کی پانچ گز کی چھڑی اپنے ساتھ لے کر چڑھ جائے اور مشتری کے روبرو قبلہ شریف کے سامنے بیٹھ کر اس چھڑی سے دائرہ کھینچے اور چھڑی کو زمین میں گاڑ دے اور انگوٹھی کو سیاہ سفیدی مائل گھوڑے کے ایک بال سے اس چھڑی کے سرے پر سے لٹکا دے اور

عزیمت پڑھنا شروع کر دے۔ پندرہ بار پڑھے۔

نقش خاتم اور مقدمہ عزیمت

نقش خاتم یہ ہے۔

اامســر حـعلـشـطـمــل ھمبجلمصاسمع ھمھــــ شملع

مقدمہ عزیمت بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ بسم اللہ الاعز الاکبر المخزون المکنون المرفوع الطاھر المطھر و باسم الدائم القائم الصمد الحی القیوم المحی الممیت المجیب اللطیف الخبیر وبرب جبرئیل ومیکائیل و اسرافیل وعزرائیل ومنطظرون و طالنوس وجمیع الملائکۃ المقربین رب آدم و شیث و ھابیل و ادریس ونوح وابراھیم ولوط و اسحاق واسماعیل ویعقوب و یوسف وجمیع الاسباط و دانیال وداؤد وسلیمان وعیسیٰ و ایوب وموسیٰ وھارون وجمیع الملائکۃ والانبیاء والمرسلین و العباد الصالحین ومحمد صلوات اللہ علیہ وعلیھم اجمعین اللہ لا الٰہ الا ھو الحی القیوم ھو العلی العظیم ان ربکم اللہ الذی خلق السمٰوات والارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النھار یطلبہ حثیثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہ الا لہ الخلق و الامر تبارک اللہ رب العالمین۔

عزیمت اللھم یا بشمخ لشبھو والاھاموشتیطھان۔ یا ذانوملزثو موثرو یموتون یا ارغش رشیط اوخ لاخون یا رھموث ارخی ازجیمون یا خشیورا ارفش وارعلون یا اھیا اشراھیا آذونی احیا وث احیاء ثون یا رھمیشا ماد حلینوا منطظرون یا بورا رعش ارعیش ارعشیش لفتون یا اشراشمخ الشماخا اشما اشفرن یا ملکوتوا ملخا ملخون یا حلام ارمل ارعی ارعی تونون یا مشفخ یا۔

سبحیتاً فش لا موت الذی انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون۔

حرز احوذت نفسی ومالی واھلی وولدی وخاتمی بالاسم المنقوش علی سرادق المجد مستقبل وجد رب العزۃ وھو مشان ھطیط لو رح بشمکبود وملحوثو العلو لام۔

دائرہ سے باہر نکلتے وقت یہ دعا پڑھی جاتی ہے انصرفوا لوتفرقوا بارك الله لکم ما اردت ایذاءکم وتجشکم فانصرفوا فاضرب لهم طریقاً فی المجر یبسًا لا تخاف درکا ولا تخشی انصرفوا بارك الله لکم فقد تجشتم وتھتیتم بسم الله الرحمن الرحیم وما نتنزل الا بامر ربك له ما بین ایدینا وما خلفنا وما بین ذٰلك وما کان ربك نسیاً وبالحق انزلناہ وبالحق نزل وما ارسلنا الا مبشرا ونذیرا ایسات دفعہ پڑھ کر اپنے اوپر دم کرلے۔

فراغت کے بعد یہ دعا پڑھی جاتی ہے سبحان من الف بین الثلج والنار سبحانك علی حلمك بعد قدرتك سبحانك علی عفوك بعد علمك سبحان الله الملك العظیم سبوح قدوس رب الملائکۃ والروح سبحان الله والحمد لله ولا الٰہ الا الله والله اکبر شهد الله انه لا الٰہ الا هو والملائکۃ واولوا العلم قائماً بالقسط لا الٰہ الا هو العزیز الحکیم ان الدین عند الله الاسلام اللّٰھم کما الفت بین الثلج والنار فالف بین قلوب عبادك المؤمنین اللّٰھم اغفر لامۃ محمد صلی الله علیه واٰله وسلم۔ اللھم ثبت نور الایمان فی قلوب امۃ محمدٍ وانقذھم من ظلمات جهنم اللھم صل علی محمدٍ وعلی آل محمد

قبولیت کی علامات اور فوائد قبولیت کی علامات یہ ہیں کہ عزیمت پڑھنے والے کے بعض اعضا زور سے پھڑکنے لگ جاتے ہیں اور اس کے جسم میں خارش شروع ہو جاتی ہے نیز جسم بوجھل ہو جاتا ہے، بعض اوقات

پڑھنے والا محسوس کرتا ہے کہ اس کا دل سینے سے نکال دیا گیا ہے۔ بعض وقت پڑھتے وقت بلا ارادہ اس کی آواز بلند ہو جاتی ہے یا بلا اختیار رونا شروع کر دیتا ہے اور بری آوازیں سنتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ عمل تو مقبول ہو جائے مگر علامت کوئی ظاہر نہ ہو، تبرلیت کے فائدے بے شمار ہیں، مثلاً جو شخص یہ حرز لکھ کر اپنے پاس رکھے وہ ہر کام میں کامیاب ہو گا۔ اس عمل کا اصل راز یہ ہے کہ جس قدر جسمانی علائق سے دوری ہو گی اسی قدر فائدہ زیادہ ہو گا۔ اسی طرح انگوٹھی کے بھی بے شمار فوائد ہیں۔ چنانچہ اگر اس کی مہر مشک و زعفران میں ڈبو کر کسی چیز پر لگائی جائے اور پھر اسے دھو کر مرگی کے مریض کو پلائی جائے تو صحت یاب ہو گا اگر ہرن کی جھلی پر مہر لگا کر کسی کے گلے میں ڈال دیں تو اسے کبھی کوئی جن دکھائی نہیں دے گا اگر مٹی کی تختی پر مہر لگا دی جائے اور اس کے نقش تختی پر اتر آئیں پھر آیت الذین آمنوا و لم یلبسوا سے اولئک ھم المھتدون تک پڑھ کر اس پر دم کر دے اور کسی کے گلے میں ڈال دے تو وہ کسی چیز سے نہ ڈرے گا۔ اگر جنات کو کسی مکان سے نکالنا چاہیں تو مٹی پر انگوٹھی کی مہر لگا کر اس مکان میں ڈال دیں اور یہ کہیں اخرجو منھا مالکم عصیتم ھاد عمر تنوھا تو جنات وہاں سے بھاگ جائیں گے جس عورت کو حمل نہ ہوتا ہو سفید موم پر یہ مہر لگا کر اس کے گلے میں ڈال دیں تو حاملہ ہو جائے گی۔ درد زہ کی تکلیف میں اس انگوٹھی کو پانی میں جوش دے کر پلایا جائے تو تکلیف رفع ہو گی اور بچے کی فوراً ولادت ہو جائے گی۔

اگر حافظہ تیز کرنا مقصود ہو تو شکر اور زعفران کی ٹکیاں بنالی جائیں اور ان پر یہ مہر لگا دیں تین روز کھانے سے حافظہ خوب قوی ہو جائے گا۔ اگر کسی مرد یا عورت کی محبت مطلوب ہو تو مٹی پر مہر لگا دے پھر آیت و من آیاتہ ان خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیھا یتفکرون تک پڑھ کر اس پر دم کرے اور اسے کجرے میں ڈال کر اس کا پانی پلائے، وہ آدمی گرویدہ ہو گا۔ اگر یہ مہر سرمہ پر لگا کر وہ سرمہ آنکھوں میں ڈالا جائے تو جو دیکھے وہ مفتون ہو۔ اگر سفید مٹی پر مہر لگا کر کسی شخص کے پاؤں کی جگہ دفن کرے تو وہ عشق میں بے قرار ہو۔ اگر موم پر یہ مہر لگا کر اپنے سر کے نیچے رکھے تو خواب میں جسے دیکھنا چاہے

وہ نقش آئے سفید مٹی پر مہر کر کے کسی عورت کے گھر ڈالے تو وہ نکاح پر رضامند ہو جائے۔ کندر پر مہر کر کے گلے میں ڈال لے تو ہر شخص کے ہاں عزت پائے اور تمام لوگ اس کی فرمانبرداری کریں، سفید موم پر مہر کر کے نیک وقت میں اپنے پاس رکھے تو جس سے لڑائی جھگڑا ہو فتح پائے۔ اگر مٹی پر مہر کرے اور وہ دشمن کے لشکر پر پھینک دے اور پھینکتے وقت کہے شاھت الوجوہ، شاھت الوجوہ، حمعسق۔ لا یبصرون تک۔ تمام دشمن بھاگ جائیں گے۔

سوال:۔ یہ علم عقل کے ذریعے معلوم ہوا ہے یا نقل کے ذریعے۔

جواب:۔ جو چیز تصفیۂ باطن سے متعلق ہے وہ عقلاً معلوم ہوئی ہے اور جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کے اسماء اور فرشتوں کے ناموں سے ہے وہ نقلاً معلوم ہوئی ہے۔ یہ علم زیادہ تر حضرت سلیمان علیہ السلام اور آصف بن برخیا سے منقول ہوا ہے، ہمارے آقا مولیٰ حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کئی حرز اور تعویذ منقول ہوئے ہیں۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی منقول ہیں۔ دسوتیوں وغیرہ کا علم ممکن ہے۔ تجربے سے ثابت ہوا ہو۔

علم عزیمت کی وجہ تسمیہ

عزیمت کے معنی نیت کے ہیں چونکہ اس علم کا دارو مدار قوی نیت اور خلوص ہمت پر ہے اس لیے اسے عزیمت کہتے ہیں یعنی عزمت علیکم کے معنی اوجبت علیکم کرتے ہیں۔

افسوں خوانی تعزیم اور تنجیم کے درمیان فرق

افسوں جنس ہے اور تعزیم اس کا نوع اور تنجیم کا نوع ہے جب تنجیم اپنی ساری شرائط کے ساتھ استعمال کی جائے تو اس کے فوائد بے حساب ہیں۔

علم الٰہیات

واجب الوجود کا اثبات

ظاہر ہے کہ دنیا میں چیزیں موجود ہیں۔ ان موجودات میں کوئی موجود چیز ایسی ہوگی جس کا معدوم ہونا محال ہو، یا نہ ہو۔ اگر کوئی ایسی چیز ہے جس کا معدوم ہونا محال ہے تو وہ واجب الوجود ہوگی، اور اگر اس کا معدوم ہونا محال نہیں ہے تو وہ ممکن الوجود ہوگی، اور یہ قاعدہ ہے کہ ہر ممکن کا وجود اور عدم برابر ہوتا ہے اب ایک طرف دوسری پر اس وقت راجح ہوگی یا فوقیت رکھے گی جب اس کے لیے کوئی مرجح موجود ہو۔ چنانچہ ثابت ہوا کہ تمام ممکنات، واجب الوجود کے وجود کی محتاج ہیں۔

واجب الوجود کی وحدت

اگر واجب الوجود دو ہوں تو وہ واجب وجود میں مشترک اور تعین میں ایک دوسرے کے مغائر ہوں گے، اور ظاہر ہے کہ اشتراک کی صورت امتیاز کی شکل سے الگ ہوتی ہے گویا اس طرح ہر ایک کا وجوب اس کے تعین سے علیحدہ ہوگا، یعنی ان میں سے ہر ایک کی ذات دو اجزا سے مرکب ہوگی، اور ان میں سے ایک جزو لازماً واجب کی ہوگی، کیونکہ مرکب بسیط کا محتاج ہوتا ہے، اب واجب الوجود جس چیز کا محتاج ہے اس کا وجوب بہ طریق اولیٰ ہونا چاہیے۔ گویا ہر واجب کی جزئیات بھی واجب ہوں گی۔ اور وہ ضرور ایک دوسرے سے ممتاز ہوں گی۔ نتیجہ یہ ہے کہ ہر جزو کئی اجزا سے مرکب ماننا ہوگا۔ لہٰذا بات یوں بنے گی کہ کوئی جزو بسیط نہیں اور جب بسیط نہیں تو مرکب بھی نہیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ واجب الوجود مرکب ہے بھی اور نہیں بھی، اور یہ محال ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ واجب الوجود صرف ایک ہے۔

واجب الوجود میں کثرت نہیں

جو چیز کثرت میں ہوتی ہے وہ اجزا سے مرکب ہوتی ہے اور ہر چیز کے اجزا اس چیز کے غیر ہوتے ہیں۔ ثابت ہوا کہ جو چیز مرکب ہوتی ہے وہ غیر کی محتاج ہوتی ہے، اور جو چیز محتاج ہو

اس کا ممکن ہونا ضروری ہے گویا جس چیز میں کثرت ہوگی وہ ضرور ممکن ہوگی۔ خلاصہ یہ نکلا کہ یہ جو چیز واجب الوجود ہوگی، اس میں کثرت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

فلاسفہ کا ایک قول فلاسفہ کا کہنا ہے کہ جو چیز من کل الوجوہ ایک ہو اس سے ایک ہی بات صادر ہو سکتی ہے۔ اس کے لیے ان کے پاس سب سے وزنی دلیل یہ ہے کہ یہ بات کہ اس علت سے فلاں معلول حاصل ہوا ہے۔ اس مفہوم کے مغائر ہے کہ اس سے دوسرا معلول حاصل ہوا ہے۔ اب یہ دو مختلف مفہوم یا اس علت کے ذاتیات ہوں گے یا نہیں یا ایک ذاتی اور ایک اس کی حقیقت سے خارج ہوگا۔ پہلی صورت کثرت کا تقاضا کرتی ہے جبکہ دوسری صورت باطل ہے اس لیے کہ ماہیت کے لوازم معلول ہوا کرتے ہیں گویا یہ مفہوم کہ اس علت سے فلاں لازم حاصل ہوا ہے۔ اس مفہوم سے جدا ہوگا کہ اس سے دوسرا لازم حاصل ہوا ہے۔ اگر یہ دو مفہوم دوسرے دو لوازم کے سبب حاصل ہوتے ہیں تو تسلسل لازم آئے گا۔ اور اگر ایک ذاتی ہو اور دوسرا لازم تو قاعدے کے مطابق ذاتی معلول نہیں ہوتی۔ پس معلول وہ ہوگا جو لازم ہے اور لازم ایک ہے تو معلول بھی ایک ہوگا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ ایک علت کا ایک ہی معلول ہو سکتا ہے۔

میرے نزدیک یہ نظریہ غلط ہے اور فلاسفہ کی یہ دلیل کئی بنا پر مغالطے پر مبنی ہے میں نے اپنی تصانیف میں اس کے متعلق پوری تفصیلات دی ہیں۔ ایک دلیل یہاں بیان کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ مفہوم کہ فلاں چیز پتھر نہیں۔ اس مفہوم کے مغائر ہے کہ فلاں چیز درخت نہیں۔ اس قاعدے کی رو سے دو مفہوم سلب (نفی) میں داخل ہوں، چنانچہ فلاسفہ کے مسلک پر لازم آتا ہے کہ ایک چیز کو ایک سے زیادہ چیزوں سے سلب کرنا جائز ہو اور یہ غلط ہے۔ پتہ چلا کہ ان دو مفہوموں کا اختلاف سلب یا مسلوب کی طرف راجع ہے نہ مسلوب عنہ کی طرف اور جب یہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہے کہ ایک علت سے جو دو مختلف چیزیں نکل رہی ہیں ان کا اختلاف اثر یا تاثیر کی طرف راجع ہے نہ کہ مؤثر کی طرف اس کا جواب فلاسفہ سے نہیں بن پڑتا۔ فلاسفہ کی اس دلیل کے بطلان سے وجہ سے ان کے کئی اور اصول بھی خود بخود غلط ثابت ہو جائیں گے۔ چنانچہ ثابت ہوا کہ تمام ممکنات کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور اس پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

حرکتِ فلکی

فلاسفہ کے نزدیک نفس فلکی ایک جسمانی قوت ہے۔ شیخ الرئیس بو علی سینا نے اپنی کتاب شفا میں لکھا ہے کہ نفس فلکی کو آسمان کے ساتھ وہی نسبت ہے جو نفسِ جسمانی کو ہمارے ساتھ ہے اس کا کہنا ہے کہ نفس فلکی عقل مفارق سے مشابہت کی خاطر آسمان کو حرکت دیتا ہے لیکن ان کی یہ بات ان کے اپنے قاعدے کے خلاف ہے اس لیے کہ ان کے مذہب میں عقل مادہ اور مادہ کے علائق سے خالی ہے اور جسمانی قوتیں ایسے موجودات کا ادراک نہیں کر سکتیں، ان کا عقل سے مشابہت حاصل کرنے کا اشتیاق کمال ہے اس لیے کہ شوق اس چیز کا ہوتا ہے جس کا ادراک ہو حیرت ہے کہ فلاسفہ اپنے متناقض نظریات کو بھی بعض وقعہ نہیں سمجھ پاتے۔

کئی فلاسفہ کا نظریہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تغیر پذیر جزئیات کو نہیں جانتا، ان کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز تغیر پذیر چیزوں کا ادراک کرتی ہے وہ جسم ہوتی ہے یا جسمانی، اس دلیل کے بارے میں کافی تفصیلی بحث ہے مجھے اللہ تعالیٰ نے اس نظریے کے بطلان کے لیے ایک قطعی دلیل کی طرف رہنمائی کی ہے اور وہ یہ کہ تمام حکما اس بات پر متفق ہیں کہ انسان میں جو چیز کلیات کا ادراک کرتی ہے وہ نہ جسم ہے نہ جسمانی اسے نفس ناطقہ کہتے ہیں۔ میرا دعویٰ ہے کہ نفس ناطقہ جزئیات کا بھی ادراک کرتی ہے، اس لیے کہ جس وقت ہم آدمی اور گھوڑے کو دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں کہ آدمی انسان کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔ گھوڑے کے افراد میں سے نہیں، جو چیز دو چیزوں پر الگ الگ حکم لگا رہی ہے، ضروری ہے کہ ان کی عالم ہو، گویا ایک ہی چیز ہے جو کلیات کا بھی ادراک کرتی ہے اور جزئیات کا بھی کلیات کا مدرک نفس ہے تو جزئیات کا بھی وہی ہے۔ معلوم ہوا کہ جزئیات کے ادراک سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کا مدرک جسم یا جسمانی ہو اس نکتے سے فلاسفہ کا شبہ ختم ہو گیا۔ تمام تعریف اللہ تعالیٰ کے لیے ہے جس نے ہمیں یہ

نکتہ سمجھایا اگر اللہ تعالیٰ ہماری رہنمائی نہ کرتا تو ہمیں اس بات کا پتہ نہ چلتا۔

موجود کی تعریف دنیا میں موجودات کے علم سے زیادہ واضح اور ظاہر کوئی اور چیز نہیں ہے موجودات کے وجود کا حکم لگانا یا ان کی بحث کرنا وجود کی حقیقت کے علم حاصل ہونے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ اب جس چیز کی معرفت سے پہلے کسی اور امر کی معرفت ضروری ہو تو اس امر کی معرفت تو کہیں زیادہ ضروری لازمی اور پہلے ہوگی۔

معدوم کا معلوم کرنا معدوم اگر ذہن میں معلوم ہو تو اس کا معلوم کرنا ممکن ہے۔ ورنہ نہیں۔

سوال:۔ موجود کے لیے فاعل کی ضرورت یا موجود ہونے کے بعد ہوگی اور یہ ناممکن ہے۔ اس لیے کہ فاعل کی حاجت ہی اس لیے ہوتی ہے کہ اس کے سبب سے وہ چیز موجود ہو، اور جو چیز پہلے موجود ہو وہ دوبارہ کس طرح موجود ہو سکتی ہے لہٰذا موجود وجود کی حالت میں فاعل کا محتاج نہیں ہے اور عدم کی حالت میں موجود کی احتیاج محال ہے، اس لیے کہ عدم نفی محض ہے اور اسے فاعل کی کوئی حاجت نہیں۔

جواب:۔ حاجت وجود کی حالت میں ہوتی ہے مگر امکان کے اعتبار سے، کیونکہ ممکن وہ ہوتا ہے جس کا وجود اور عدم برابر ہوں، اس کی ایک طرف اس وقت ترجیح پاتی ہے جب اس کا مرجح موجود ہو۔

اہلِ عالم کے نظریات

اس بات پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ جس دنیا کو ہم دیکھ رہے ہیں اور اپنی قوتِ حس سے معلوم کر رہے ہیں، وہ ایک موجود واجب الوجود کی محتاج ہے۔ اس بارے میں کسی بھی ایسے صاحب عقل و دانش کا اختلاف نہیں ہے جس کی فکر و عقل پر اعتبار کیا جا سکتا ہے البتہ اس وجود کی صفات میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کا لوگوں کی ہدایت کے لیے بھیجنا صحیح اور جائز ہے۔ یہ حضرات اصحاب شرائع کہلاتے ہیں۔ بعض کے نزدیک پیغمبروں کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل جیسی نعمت عطا فرمائی ہے اس کے ذریعے وہ ہر چیز کا حسن، قبیح معلوم کر سکتا ہے جب عقل کافی ہے تو پھر پیغمبروں کی کیا ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ بے فائدہ اور بے مقصد کام کرنے سے پاک ہے۔ یہ لوگ براہمہ کہلاتے ہیں کچھ اور لوگوں کو پیغمبروں کے آنے سے اس لیے انکار ہے کہ وہ سرے سے اللہ تعالیٰ کی قدرت اور علم کے منکر ہیں۔ یہ لوگ دہری اور ملحد ہیں اللہ تعالیٰ انہیں ہمیشہ اپنی رحمت سے دور رکھے۔

اصحاب شرائع ایسی مشہور شریعتیں جن کے ماننے والے ان کے پابند ہیں، چار ہیں اسلام نصرانیت، یہودیت اور آتش پرستی، آتش پرستوں کے پاس کتاب موجود نہیں ہے البتہ ان کے پاس کبھی کتاب موجود تھی۔ اس بات کا شبہ ہے۔

اسلامی فرقے واضح رہے کہ اہلِ اسلام کے اصل بڑے فرقے چھ ہیں، معتزلہ خوارج، صفاتی، جبری، شیعہ اور مرجیہ، ان فرقوں میں سے آگے پھر کئی شاخیں نکلی ہیں اور یوں کل تہتّر فرقے بن گئے ہیں۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک پورا ہو گیا کہ ستفرق امتی علی ثلث وسبعین فرقۃ الناجی منہا واحد۔ یہ تہتّر فرقے کون کون سے ہیں، اس بارے میں کافی اختلاف ہے۔ ہم ذیل میں صرف ان فرقوں کے

نام تحریر کرتے ہیں ان کے نظریات کی تفصیل یہاں ممکن نہیں۔

معتزلہ میں چودہ فرقے ہیں (۱) واصلی یہ واصل بن عطا الغزال کے پیروکار ہیں۔ (۲) ہذیلی یہ ابوالہذیل حمدان بن الہذیل کے معتقد ہیں۔ (۳) نظامی یہ ابواسحق ابراہیم النظام کے عقیدت مند ہیں۔ (۴) بشری یہ بشر بن المعتمر کے ہم عقیدہ ہیں۔ (۵) معمری یہ معمر بن عباد کے تابع ہیں۔ (۶) ثمامی یہ ثمامہ بن اشرس کے پیروکار ہیں۔ (۷) ہشامی یہ ہشام بن عمرو الفرطی کے ہم مسلک ہیں (۸) جعفری یہ جعفر بن حرب اور جعفر بن بشر کے نظریات پر ہیں (۹) جاحظی یہ ابوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ کے عقیدت مند ہیں۔ (۱۰) خیاطی یہ ابوالحسین الخیاط ابوالقاسم البلخی کے مسلک پر ہیں۔ (۱۱) جبائی یہ ابوعلی محمد بن عبدالوہاب کے تابع ہیں (۱۲) ہشمی یہ ابوہشیم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوہاب الجبائی کے پیروکار ہیں (۱۳) قمنوی یہ قاضی عبدالجبار بن احمد الاسد آبادی کے مسلک پر ہیں (۱۴) ابوالحسینی یہ امام محقق ابوالحسین محمد بن علی البصری کے پیروکار ہیں۔

خوارج کے فرقے خوارج میں بیس فرقے ہیں۔ محکمیہ، ازرقیہ، نجدیہ، بہسیہ، عجاردیہ صلسیاں، میمونیہ، خمسریہ، حلفیہ، اطرافیہ، سیعیاں، حارمیہ معلومیہ، مجہولیہ، ثعالبہ، اخنسیہ، معبدیہ، اباصیہ، حفیصیہ، یزیدیہ۔

جبریہ کے فرقے جبریہ کے تین فرقے ہیں۔ جہمیہ، متراریہ، نجاریہ جبری اللہ تعالیٰ کی قدرت کے منکر ہیں۔ صفاتی اللہ تعالیٰ کو عالم بعلم اور قادر بقدرت کہتے ہیں۔ یہ چار قسم کے لوگ ہیں اشعری، صلفی، کرامی، مجتبی۔

شیعہ فرقے یہ لوگ تین قسم کے ہیں۔ امامیہ، زیدیہ، غالیہ۔ امامیہ بارہ فرقے ہیں کیسانیہ، مختاریہ، ہاشمیہ، بیانیہ، زرامیہ، باقریہ، ناووسیہ، افطحیہ، شمطیہ، اسماعیلیہ، موسویہ، اثنا عشریہ، زیدیہ تین فرقے ہیں۔ جارودیہ، سلیمانیہ، صالحیہ غالیہ گیارہ فرقے ہیں۔ سبائیہ، کاملیہ، علبانیہ، مغیریہ، منصوریہ، خطابیہ، کیالیہ، مناصیہ نعیمانیہ، نصرانیہ، حلولیہ۔ مرجیئہ چھ فرقے ہیں۔ یونسیہ، عبیدیہ، عسانیہ، ثوبانیہ، صالحیہ، تومنیہ۔

یہ اہل اسلام کے تہتر فرقوں کے نام ہیں۔ بعض حضرات کا عقیدہ ہے کہ ایک کے

سوا باقی سب فرقے کافر ہیں، مگر محققین اس سے متفق نہیں ہیں، اس لیے کہ اسلام اور کفر شرعی حکم ہیں، اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کی تبلیغ کے دوران ایسی باتوں کی باریکی سے وضاحت نہیں فرمائی جن میں امت کے اندر بعد میں اختلافات رونما ہوئے اگر یہ باتیں اور باریکیاں کفر وا سلام کا مدار ہوتیں تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ضرور ان کی وضاحت فرماتے چونکہ آپ نے ان کا التزام نہیں فرمایا اس لیے ان میں کسی قسم کی کوتاہی یا غلطی کو کفر کا موجب نہیں کہا جاسکتا۔

کفار کے فرقے نصرانیوں کے بڑے فرقے تین ہیں، ملکیہ، یعقوبیہ، نسطوریہ، یہودیوں کے بڑے فرقے پانچ ہیں، عنانیہ، عیسویہ۔ یہ ابوعیسیٰ اصفہانی کے پیروکار ہیں۔ مقاریہ، سامریہ، مشبہیہ (یہی لوگ بکثرت ہیں) مجوسیوں کے بڑے فرقے پانچ ہیں۔ دیصانیہ، مانویہ، زردشتیہ، مرقونیہ، مزدکیہ۔

جو لوگ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منکر ہیں، ان میں سے بعض بت پرست ہیں اور بعض کسی چیز کی عبادت اور اطاعت نہیں کرتے۔ انہیں معطلہ اور دہری کہا جاتا ہے

علم الاخلاق

خلق کی تعریف

دانشوروں نے خلق کی تعریف اس طرح کی ہے الخلق ملکۃ تصدر بھا عن النفس افعال بالسہولۃ من غیر تقدم رویۃ ۔

خلق ایک ایسا ملکہ ہے جس کے باعث طبیعت سے آسانی کے ساتھ افعال صادر ہوں، بغیر اس کے کہ انہیں پہلے دیکھا گیا ہو۔ خلق کی حقیقت جاننے کے لیے پہلے ملکہ کے معنی معلوم کر لیے جائیں، خیال رہے کہ بعض کیفیات جسمانی ہوتی ہیں، اور بعض نفسانی، اس جگہ جسمانی کیفیات سے ہمارا واسطہ نہیں، نفسانی کیفیات دو قسم ہیں۔ ایک وہ جن سے کوئی اثر صادر نہ ہو۔ دوسری وہ جن سے کوئی اثر صادر ہو۔ جن سے ظاہر میں کوئی اثر صادر ہو وہ بھی دو قسم کے ہیں، ایک وہ جن سے کسی سوچ اور فکر کے بغیر کوئی اثر صادر نہ ہو، اور دوسری وہ جن سے بغیر سوچ اور فکر کے اثرات نمودار ہوتے جائیں۔ پہلے کی مثال ایسے نوآموز شخص کی ہے جس کا ہاتھ ابھی لکھنے پر رواں نہیں ہوا وہ لکھنے لگے گا تو سوچ اور فکر کے بغیر ایک حرف نہیں لکھے گا۔ دوسری قسم کی مثال پختہ کاتب کی ہے کہ وہ لکھنے بیٹھتا ہے تو وہ کسی حرف کے بارے میں سوچتا نہیں، بآسانی لکھتا جاتا ہے۔ اس قسم کی نفسانی کیفیات کا نام خلق ہے۔

علم اخلاق کا اصل مدعا یہ جاننا ہے کہ وہ کون سے طریقے ہیں جن سے نفس انسانی حیوانی قوتوں پر غالب آ جائے یہ بات اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جب پہلے یہ معلوم ہو کہ قوتیں کتنی ہیں، اور ہر ایک قوت کا مقصود و منتہی کیا ہے۔ اور ان کے مابین نزاع کیوں ہے قوتوں کی تفصیل اس طرح ہے کہ انسان میں جو قوتیں موجود ہیں، وہ یا کلیات کو ادراک کرتی ہیں یا جزئیات کو یا پھر کسی چیز کو ادراک نہیں کرتیں، جو کلیات کو ادراک کرتی ہیں وہ نفس ہے جو جزئیات کو ادراک کرتی ہیں وہ حواس خمسہ ظاہرہ اور حواس خمسہ باطنہ ہیں۔ ان کی تفصیل علم تعبیر میں گزر چکی ہے جو کسی چیز کو ادراک نہیں کرتیں، وہ نباتی قوتیں ہیں جو ہمارا موضوع نہیں

یا حیوانی قوتیں ہیں، قوائے حیوانیہ حرکت پیدا کرنے والی ہوتی ہیں اور قوائے محرکہ بھی دو قسم کے ہیں اول محرک قریب دوسری محرک بعید جو محرک قریب کی محرک ہوتی ہے، محرک بعید دو قوتیں ہیں ایک شہوت جو فائدہ اور نفع کی طلب گار ہوتی ہے دوسری غضب جو ضرر اور نقصان کو دفع کرنا چاہتی ہے۔اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو قوتیں اپنے اختیار سے کسی چیز کی طالب ہیں وہ چار ہیں۔ نفس انسانی، قوت تفکر، قوت شہوت، قوت غضب۔

واضح رہے کہ ہمارا مقصد یا کسی چیز کا وجود ہونا ہوتا ہے یا عدم (نہ ہونا) پھر ان میں سے ہر ایک مطلوب لذاتہ ہوتا ہے یا مطلوب لغیرہ ہوتا ہے گویا یہ چار قسمیں ہو گئیں، پہلی وہ جس کا وجود مطلوب لذاتہ ہے یہ خیر ہے دوسری وہ جس کا وجود مطلوب لغیرہ ہو یہ نافع ہے۔تیسری وہ جس کا عدم مطلوب لذاتہ ہو، یہ شر ہے۔چوتھی وہ جس کا عدم مطلوب لغیرہ ہو یہ موذی ہے اگر چہ علم حکمت میں ثابت کیا گیا ہے کہ شر عدم کی طبیعت رکھتا ہے مگر عدم کے عدم کا اعتبار کیا جا سکتا ہے۔یہ چار قسمیں معلوم ہو گئیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ چار قسمیں ہوتی ہیں یا غیر حقیقی۔ عقل غیر حقیقی کا طالب ہوتا ہے جبکہ تخیل، شہوت اور غضب غیر غیر حقیقی کے طالب ہوتے ہیں، مطلوب جو حاصل ہیں کمال کا سبب ہے یا طالب کی ذات کی بقا ہوتی ہے یا اس کی حقیقی صفات کی بقا یا اس کی اضافی صفات کی بقا ہوتی ہے۔اس قاعدے سے معلوم ہو گیا کہ نفس کا مطلوب وہ حالت ہے جو اس کی ابدی بقا اور اصلاح کا باعث ہے۔ دوسری قوتوں کا مقصود وہ باتیں ہیں جو لذت کا باعث ہوں اور نفس کے نقصان کا سبب۔ خلاصہ یہ کہ اس علم سے مقصود اس بات کا علم حاصل کرنا ہے کہ نفس ان قوتوں کے نقصان اور ضرر سے کس طرح چھٹکارا حاصل کر سکتا ہے۔

نفس انسانی کو غلبہ کیوں ہو جو چیز کسی کو پسند ہوتی ہے یا بھاتی ہے، اس کے حصول سے فطرتاً انسان کو خوشی اور مسرت حاصل ہوتی ہے، علم حکمت میں یہ بات دلائل سے ثابت ہے کہ جوہر انسانی کا تقاضا یا مناسبت یہ ہے کہ موجودات کے حقائق کا ادراک حاصل کرے۔مجردات کے حالات سے واقفیت حاصل کرے اور ان سے تعلق قائم کرے۔ظاہر ہے کہ نفس انسانی کے لیے

ان چیزوں کا ادراک اور اطلاع نفس کے لیے باعث راحت ولذت ہے چونکہ نفس انسانی ایک باقی رہنے والی چیز ہے اس لیے ان علوم کا حصول باقی رہنے والی لذت کا سبب ہے جسمانی لذتوں کا تعلق نفس انسانی کے جوہر کے موافق اور مناسب نہیں ہے، اس لیے جسمانی لذتوں میں جوہر کی خوشی اور مسرت نہیں ہے۔ نیز جسمانی لذتیں چونکہ فانی اور ختم ہو جانے والی ہوتی ہیں، اس لیے ان سے زیادہ محبت اور الفت یا دل لگی، ان کی جدائی اور ختم ہونے کے بعد سخت رنج والم کا باعث ثابت ہوتی ہے، اس لیے صحیح اور پُرامن راستہ یہی ہے کہ نفس انسانی دوسری قوتوں پر غالب رہے اور دوسری تمام قوتیں اس کی مغلوب رہیں۔

نفس انسانی کو غلبہ کیسے حاصل ہوتا ہے

اس کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ تمام قوتوں کو افراط و تفریط سے بچا کر رکھیں، قوت شہوت کی دو جہتیں ہیں، ایک تفریط ہے جسے خمود کہا جاتا ہے۔ دوسری افراط ہے جسے فجور کہتے ہیں، اسی طرح قوت غضب کی تفریط والا پہلو جبن (بزدلی) اور افراط والی طرف تہور کہلاتی ہے۔ قوت تخیل کے تفریط والے پہلو کو بلہ (حماقت) اور افراط والی طرف کو گربز (مکاری، عیاری) کہا جاتا ہے افراط و تفریط کی یہ دونوں صورتیں ناپسندیدہ اور غلط ہیں افراط اس لیے ناپسندیدہ ہے کہ اس میں وہ قوت نفس انسانی پر غالب آکر اسے روحانی مطالب کے حصول سے روک کر جسمانی فوائد اور لذات کے حصول میں مشغول کر دیتی ہے اور تفریط کی صورت اس بنا پر صحیح نہیں کہ ہر قوت میں کئی فائدے ہیں جن کے سبب نفس مرتبہ کمال حاصل کرتا ہے، اگر فائدے نہ ہوتے تو سرے سے یہ قوتیں پیدا ہی نہ کی جاتیں اب اگر ان قوتوں میں غیر ضروری کمی واقع ہو جائے تو نفس کس طرح درجہ کمال کو پہنچے گا، اس لیے کہ نقصان اور کمال ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ معلوم ہوا کہ اخلاقی کمال ان قوتوں کو اعتدال میں رکھنے سے حاصل ہوتا ہے، اسی لیے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ خیر الامور اوسطہا (ہر کام کا بہتر انداز اعتدال ہے) اسی طرح مفسرین کی ایک جماعت کے نزدیک اھدنا الصراط المستقیم کے دوسرے معانی کے علاوہ ایک معنی یہ بھی ہیں کہ ہمیں افراط و تفریط سے بچا اور اعتدال کی راہ پر چلا۔

افراط اور تفریط دونوں صورتیں ایک دوسرے کی اس اعتبار سے ضد ہیں کہ یہ دو وجودی معنی ہیں، جن کا ایک جگہ ایک وقت میں جمع ہونا ناممکن ہے ان کے درمیان سخت بعد اور عداوت ہے۔ اسی طرح یہ دونوں طرفیں وسط اور اعتدال کی بھی مخالف ہیں، مگر یہ اصلیت اور حقیقت کے اعتبار سے وسط اور اعتدال کی ضد نہیں ہیں اس لیے کہ تضاد کی شرط یہ ہے کہ ان دو چیزوں میں غایت درجے کا بُعد اور دوری ہو جبکہ وسط ان سے زیادہ بعید نہیں ہے اس لیے وہ حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے متضاد نہیں ہیں بلکہ اس اعتبار سے متضاد ہیں کہ وسط اور اعتدال فضیلت ہے جب کہ افراط و تفریط رذالت، لہٰذا افراط و تفریط کا باہم تضاد حقیقتاً ہے جبکہ وسط اور افراط و تفریط کا تضاد ایک عارضی صفت کی بنا پر ہے۔

اصول اخلاق

اصول اخلاق چار ہیں۔ عفت یہ قوت شہوانیہ کا اعتدال ہے۔ شجاعت یہ قوت غضب کا اعتدال ہے، حکمت اور عدالت عدالت باقی تین کے مجموعے کا نام ہے۔ قاعدے کے مطابق حکمت میں بھی اعتدال ہی پسندیدہ روش ہوتی اس میں بھی دوسری قوتوں کی طرح افراط ناپسندیدہ اور مذموم ہوتا مگر یہ بات بالاتفاق غلط ہے حکمت کا افراط کسی طور بھی مذموم نہیں ہے، حکمت جتنی زیادہ ہو پسندیدہ اور بہتر ہے۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ حکمت سے مراد حکمت عملی اور نظری دونوں ہیں حکمت نظری جس قدر افراط میں اور زیادہ ہو پسندیدہ اور اچھی ہے البتہ حکمت عملی میں افراط مذموم ہے اور اسی کا نام گربزی (حیلہ گری اور مکاری ہے) اس کا اعتدال بہتر ہے یہ شبہ حکومت نظری اور حکمت عملی کے درمیان فرق اور امتیاز نہ کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

اخلاق کی درستی سعادت کا سبب ہے یا نہیں؟

اخلاق کی درستی سعادت کا نہیں نجات کا سبب ہے اس لیے کہ علم اخلاق کا اصل نتیجہ یہ ہے کہ نفس بُرے کاموں سے دور رہتا ہے اور ضرر رساں نفسانی کیفیات سے اسے چھٹکارا نصیب ہو جاتا ہے جب کہ سعادت، اعمال صالحہ اور روحانی مدارج کے حصول کے بغیر ممکن نہیں ہے جس طرح دوائی کہ اس سے خطرناک جراثیم اور بیماریاں تو ختم ہو جاتی ہیں مگر لذت اور لطف لذیذ قسم کے

کھانوں سے ہی حاصل ہوتا ہے۔

بُرے اخلاق کو ترک کرنے کا طریقہ

بُرے اخلاق کو ختم کرنے کا اس کے سوا اور کوئی طریقہ نہیں کہ جو قوت اخلاقِ بد کا مبدا ہے سرے سے اسے ختم کر دیا جائے۔ مگر ایسا کرنا محال ہے اس لیے بُرے اخلاق کو ختم کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اخلاق کی تہذیب کی جائے اور انہیں اچھے اخلاق میں تبدیل کیا جائے، اخلاق کی تہذیب کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ کہ نفس ناطقہ کو دوسری تمام قوتوں پر غلبہ دیا جائے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

علم سیاست

اس علم کے تحت ہم نو عنوانات سے بحث کریں گے۔

صنعتیں اور پیشے کسب اور پیشے تین قسم کے ہیں، پہلے وہ کہ زندگی بسر کرنے کے لیے جن کی شدید ضرورت ہے، اور ان کے بغیر کام نہیں چلتا، یہ چار پیشے ہیں پہلا زراعت تاکہ خوراک جو انسانی زندگی کا لازمی جزو ہے مہیا ہو، دوسرا کپڑا بننے کا کام تاکہ کپڑا جس کے بغیر چارہ نہیں میسر ہو، تیسرا عمارت سازی تاکہ ٹھکانے اور شب بسری کے لیے انتظام ہو، چوتھا سیاست تاکہ تمام لوگ بغیر کسی خطرے اور فکر کے اپنے اپنے کام کرتے ہیں چونکہ کوئی ایک شخص یا طبقہ یہ سارے کام نہیں کر سکتا اس لیے ضرورت ہے کہ چند اہل ہنر مل کر ایک جگہ رہیں، کچھ لوگ زراعت کا کام کریں، کچھ پارچہ بافی کریں، اور کچھ اور دوسرے کام کریں، اسی لیے انسان کو مدنی الطبع کہتے ہیں یعنی یہ بات انسانی فطرت میں داخل ہے کہ وہ اپنے ہم جنسوں سے مل کر رہے۔ اس کے بغیر وہ رہ نہیں سکتا، چونکہ انسان کا ڈھانچہ مل کر رہنے کے بغیر چل نہیں سکتا اور مل کر رہنے میں اس بات کا گمان بلکہ یقین ہے کہ وہ ایک دوسرے پر ظلم و زیادتی کرے گا لہذا ایسے شخص یا ادارے کی ضرورت ہے جس کے دبدبے اور انتظام سے لوگ ایک دوسرے پر زیادتی نہ کریں۔

بعض پیشے ایسے ہیں جن پر اصلی پیشے موقوف ہیں۔ یہ دو طرح کے ہیں، ایک وہ جن کا مقدم ہونا ضروری ہے تاکہ اصلی پیشہ ور لوگ ان کے سبب اپنے اپنے کام انجام دے سکیں، مثلاً آہن گری کہ اس کے بغیر کسان اپنا کام نہیں چلا سکتا، اسی طرح روئی بیلنے اور سوت کاتنے کا کام کہ اس کے بغیر کپڑے بننے کا کام نہیں ہو سکتا۔ دوسرے پیشے وہ ہیں کہ اصلی پیشہ وروں کو اپنے کام سے فراغت کے بعد ان کی ضرورت پڑتی ہے۔ مثلاً کسان اپنے کام سے فارغ ہو تو چکی کے ذریعے آٹا پیسنے والا ہو، دانشوروں کا کہنا ہے کہ

انسان عالم صغیر ہے اور عالم انسان کبیر ہے اس لیے جس طرح انسانی بدن کے اعضائے رئیسہ چار ہیں۔ دل، دماغ، جگر، عضو تناسل۔ اسی طرح دنیا کے اصلی پیشے بھی چار ہیں پھر جس طرح اعضائے رئیسہ میں ہر عضو کے مددگار اور نوکر چاکر ہیں مثلاً جگر کے لیے معدہ، دل کے لیے پھیپھڑا اور شریانیں اور دماغ کے لیے پٹھے۔ اسی طرح یہ پیشے اصلی پیشوں کے خادم اور معاون ہیں پھر جس طرح بدن کا حاکم مطلق دل ہے اسی طرح انسانی ہنر اور پیشوں کی بادشاہی سیاست کے پاس ہے۔

مراتب سیاست

واضح رہے کہ سیاست کے اثرات ظاہر و باطن دونوں پر نمودار ہوتے ہیں، ظاہر پر حکمرانوں کی سیاست اثر انداز ہوتی ہے اور باطن پر علما کی۔ علما لوگوں کے دلوں سے غلط نظریات اور باطل خیالات نکال کر دلائل کے ذریعے صحیح نظریات اور عقائد کا شعور ان میں پیدا کرتے ہیں جو ظاہر و باطن دونوں پر اثر انداز ہوتی ہے وہ پیغمبروں کی سیاست ہے۔ جو شخص حکمرانی کے ساتھ ساتھ علم میں بھی پوری دستگاہ رکھتا ہو، وہ صاحب شریعت کا جائز خلیفہ اور حقیقی حکمران ہے۔ دوسرے لوگوں پر سیاست، حکمرانی یا ان کی اصلاح اس وقت ممکن ہے جب حکمران کے افعال عقل کے تابع اور اس کی حیوانی قوتیں نفس مطمئنہ کی مغلوب ہوں، اس قسم کی سیاست کے نتیجے میں جو خلافت وجود میں آئے گی اس کی شرطیں چار ہیں۔ عفت، شجاعت، کفایت، علم، حکمرانی کے لیے مرد ہونا، کفایت اور شجاعت کے ذیل میں آ جاتا ہے جبکہ مسلمان ہونا علم اور عفت کے ضمن میں آ جاتا ہے۔ امانت سمعی شرط ہے عقلی نہیں ہے۔

سیاست کی فضیلت

واضح رہے کہ ہنر اور پیشوں کی فضیلت تین اعتبار سے ہے پہلی یہ کہ اس کا فائدہ عام ہو۔ ظاہر ہے بادشاہی اور حکمرانی کا فائدہ تمام فائدوں سے زیادہ ہے کیونکہ اطمینان، امن اور تحفظ کی وجہ سے تمام لوگ اپنے اپنے کام میں مصروف رہ کر اپنے مقاصد میں کامیابی حاصل کرتے رہتے ہیں۔ فضیلت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جس پیشے کے اسباب اور آلات جس قدر پاکیزہ اور شریف ہوں وہ پیشہ بھی اسی قدر پاکیزہ اور باوقار سمجھا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ سیاست

کے اسباب و آلات، عقل کامل، اصابت رائے، تائید ایزدی، اور غیبی نصرت ہیں، لہٰذا یہ پیشہ بھی معزز اور باوقار ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ جو پیشہ انسانوں کے جسم و روح سے تعلق رکھتا ہو، وہ خود افضل واشرف ہے اس لیے کہ جوہرِ انسانی تمام مرکبات سے افضل ہے۔

حکمران کے فرائض

حکمران کو ضروری طور پر شہروں کی آبادی میں تین قسم کے لوگوں کو اولیت دینی چاہیے، دانشور اور صاحب علم ودانائے لوگ۔ (۲) کاریگر اور اصحاب ہنر و پیشہ (۳) امن عامہ کے محافظ لوگ (پولیس، فوج وغیرہ) ان میں سے ہر قسم کے لوگوں کا ایک سربراہ ہو جس کے ماتحت اُس کے لیے کارآمد اور ضروری افراد کی پوری کھیپ موجود ہو۔ اس کے علاوہ اس کی ماتحتی میں کچھ درمیانہ درجہ کے لوگ بھی ہوں جو خدمت اور چاکری کے فرائض انجام دے سکیں، کسب اور پیشے وہ ہوں جو شہر کے لیے ضروری اور فائدہ مند ہوں، اور جن سے شہر کا انتظام صحیح رہے ایسے پیشے جو فساد عقل یا فسادِ دین یا فسادِ نسل کا سبب ہوں مثلاً شراب فروشی، بے دینی، دیوثی اور بے غیرتی وغیرہ انہیں مٹا دینا چاہیے۔ اور اس قسم کے کسی آدمی کو شہر میں سکنے نہ دیا جائے تاکہ ایسے کاموں کی طرف لوگوں کی رغبت نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ جو پیشے انتظامی لحاظ سے ضروری ہوں اور ان سے عقل، دین، نسل اور جان و مال میں کوئی خرابی پیدا نہ ہوتی ہو ان کی حوصلہ افزائی کی جائے اور جو پیشے ان پانچ چیزوں کی تباہی کا باعث بنیں انہیں مٹا دینا چاہیے۔

مختلف صفات کے حامل افراد میں ترجیح کی صورت

اگر دو شخص ہیں، ایک صاحب علم ہے اور دوسرا زیادہ ذہین اور اس کے ہم پلہ، تو دوسرے کو صاحب علم پر ترجیح دی جائے گی لیکن شرط یہ ہے کہ وہ علمی معاملات میں صاحب علم سے رجوع کرے جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کرتے تھے، اگر کوئی شخص تمام صفات کا حامل ہو۔ مگر اس کے مقابلے میں ایسا ہو جس میں بعض صفات نہ پائی جائیں تو کم صفات والے کو مجموعہ صفات والے پر ترجیح دینے میں اختلاف ہے۔ بہتر صورت یہ ہے کہ اگر مجموعہ صفات والے کو ترجیح دینے میں کسی فتنے فساد کا اندیشہ نہیں ہے تو اسے ہی ترجیح دی جائے، البتہ

اگر فتنے فساد کا خوف ہے تو پھر ثانوی حیثیت رکھنے والے کو ہی ترجیح دے دی جائے۔

حکومت کے ذرائع آمدنی

حکومت کے ذرائع آمدنی مال غنیمت، خراج (ٹیکس) وہ مال جو کسی کی ملکیت میں نہ ہوں ہونے چاہیں ایسی وقف املاک جن کا کوئی باضابطہ متولی یا طے شدہ مصرف نہ ہو وہ بھی بیت المال میں خرچ کی جائیں۔ ان ذرائع سے کفر کے استیصال کے علاوہ دشمنوں کے مقابلے کے لیے سامان اور آلاتِ حرب کی تیاری کرنی چاہیے اس لیے کہ سب سے زیادہ ضروری اور اہم کام دشمنوں سے ملک کو بچانے میں حکومت کی مدد کرنا ہے۔ حکمرانوں کے امور صحیح اور برمحل ہوں تو اس سے عوامی مفاد اور اصلاح عامہ کے انتظام میں مدد ملتی ہے۔

سیاست کی اقسام

ملک کی سیاست دو قسم کی ہے، پھر ان میں ہر ایک کے الگ الگ نتائج اور فوائد ہیں۔

پہلی قسم سیاست فاضلہ ہے جسے امامت کہتے ہیں، یہ دینی دنیوی دونوں معاملات میں لوگوں کی رہنمائی اور ان کی ضروریات کی کفیل ہوتی ہے، اس میں ہر شخص کو اس کی صلاحیت اور کمال کے اظہار اور حصول کا موقع ملتا ہے۔ اس سیاست کا مقصد اور غرض حقیقی سعادت اور کامیابی ہے۔ اس سیاست کو اختیار کرنے اور برتنے والا شخص خلیفۃ اللہ اور ظل اللہ ہوتا ہے۔ اس کے ہاں حب مال اور ہوا وہوس پر عقل غالب ہوتی ہے تاکہ منفرد اور بے نظیر شخص کی صلاحیتوں کے انوار اور برکتیں ہر جگہ پہنچ جائیں۔ جیسے کسی نے کہا ہے ؎

خذ ما تراہ ودع شیئاً سمعت بہ　　وطلعۃ الشمس ما یغنیک من زحل

جو چیز سامنے ہے اسے دیکھ۔ سنی سنائی بات کو چھوڑ　　سورج چمک رہا ہو تو زحل کو کون پوچھتا ہے۔

سیاست کی دوسری قسم سیاست ناقصہ ہے۔ اس سیاست والا شخص ظلم پر کمر باندھ لیتا ہے۔ رعایا کو ذاتی غلام سمجھتا ہے اور اس طرز عمل کی وجہ سے ملک فتنہ وفساد سے بھر جاتا ہے۔ ایسا شخص پوری طرح حرص وہوا کا بندہ بن جاتا ہے

چنانچہ لوگ بھی اس حدیث الناس علی دین ملوکھم کے مطابق اس کی دیکھا دیکھی میں مبتلا ہو کر وہی خصائل اختیار کر لیتے ہیں، کسی نے کیا خوب کہا ہے۔

الناس بزمانھم اشبہ منھم بابا ھم

لوگ اپنے دور میں اپنے پیشوا اور سردار کی پیروی کرتے ہیں۔

حکمران کی سات خصلتیں

دانشوروں کا کہنا ہے کہ حکمرانی کے خواہش مند کو لازماً سات خصلتیں اپنے اندر پیدا کرنی چاہیں۔

پہلی علو ہمت یعنی عالی ہمتی یہ تہذیب اخلاق سے پیدا ہوتی ہے، دوسری اصابت رائے یعنی رائے کی صحت، معاملہ فہمی اور فراست یہ طبیعت کی تیزی ذہانت۔ فکر رسا اور تجربہ سے حاصل ہوتی ہے، تیسری ارادہ کی پختگی۔ یہ راست فکری اور ثابت قدمی سے پیدا ہوتی ہے۔ اسے عزم الملوک اور عزم الرجال، بھی کہتے ہیں۔ تمام فضائل و مکارم کے حصول کی بنیادی یہی خصلت ہے، چوتھی صبر یعنی ہر قسم کے حالات میں صبر سے کام لینا۔ اس لیے کہ صبر مراد اور مقصود حاصل کرنے کی کنجی ہے۔ حدیث میں آیا ہے

من قرع بابا ولج ولج

زور سے دروازہ کھٹکھٹانے والا اس میں داخل ہو جاتا ہے۔ پانچویں فراخ دستی اور سیر چشمی۔ تاکہ لوگوں کے مال و دولت کو دیکھ کر اس کے دل میں لالچ یا حسد پیدا نہ ہو چھٹی، فرمانبردار اور جاں نثار فوج، ساتویں خاندانی شرافت۔ یہ چیز دلوں کے لیے باعث کشش اور ہیبت و وقار کا موجب ثابت ہوتی ہے۔ یہ خصلت ضروری نہیں۔ البتہ ہو تو بہتر ہے۔ دولتمندی اور سیر چشمی نیز وفادار فوج پہلی چار فضیلتوں کے ذریعے حاصل ہو سکتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ بادشاہ اسلام کی صورت میں یہ تمام خصائل ایک جگہ جمع ہیں، اُن کی شخصیت جاہ و جلال کے بلند مرتبہ پر فائز ہے۔ ہم دنیا کے نظام کے باہمی تعلق اور ربط کو ایک دائرہ کی صورت میں لکھتے ہیں تاکہ ان کا ایک دوسرے کے ساتھ ارتباط اور تعلق ترتیب وار معلوم ہو جائے۔ گویا

اس باب کا خلاصہ اسی دائرہ میں ہے۔

علم تدبیر منزل

تدبیر منزل کے لیے چار چیزوں کی ضرورت ہے۔ مال، خدمت گار، عورت اور فرزند
مال کی ضرورت اس بنا پر ہے کہ انسان غذا کا محتاج ہے اور اس کی غذا دوسرے حیوانات
کی طرح نہیں کہ ان میں سے کوئی دانے چگتا ہے کوئی گھاس پر گزارہ کرتا ہے اور کوئی کچا
گوشت کھاتا ہے، انسانی غذا نباتات یا حیوانات سے ایک مخصوص طرز پر تیار کی جاتی ہے
مختلف چیزوں کو باہم ملا کر پکایا جاتا ہے تب وہ چیز انسانی غذا کے قابل بنتی ہے۔ چونکہ
یہ سارے کام تنہا ایک آدمی کے بس کے نہیں ہیں لہٰذا عقل کا تقاضا ہے کہ مختلف لوگ
باہم ایک دوسرے کے ساتھ لین دین کا معاملہ کریں تاکہ ہر شخص اپنے پاس موجود چیز اپنی ضرورت
کی چیز سے تبدیل کر سکے، اب جو چیز کسی چیز کے بدلے میں دی جائے گی وہ یا تو اس
چیز کی مقدار بتائے گی یا نہ بتائے گی، اگر وہ اس چیز کی مقدار اور قیمت ظاہر کر سکتی ہے
تو وہ زر یا زر کے قسم کی کوئی ایسی چیز ہے جو مختلف چیزوں کی قیمتیں بتا سکتی ہے وہی مال ہے
اور اگر وہ اس چیز کی مقدار یا قیمت ظاہر نہیں کر سکتی تو کئی خرابیاں پیش آئیں گی۔ مثلاً ایک شخص
کے پاس گندم اور دوسرے کے پاس شکر ہے۔ گندم والے کو شکر کی ضرورت ہے اور وہ شکر
لینا چاہتا ہے۔ اب اگر ان دونوں چیزوں کی مالیت اور قیمت کا تعین نہ ہوگا تو فساد پیدا ہوگا۔
اس لیے کہ دونوں چیزوں کی قیمت اور مالیت نامعلوم ہوگی، بعض دفعہ یوں بھی ہو سکتا ہے
کہ شکر والے کو گندم کی ضرورت نہ ہو، اس وقت گندم والا اپنی ضرورت کے لیے پریشان ہوگا۔
چنانچہ اس طرح تمدن سے جو مصلحت مقصود ہے وہ پوری نہ ہوگی۔ دوسرے یہ کہ اگر مالیت اور
قیمت کا اعتبار کریں، تو تمام چیزوں کے مقابلے میں ہر چیز کی قیمت یاد رکھنی پڑے گی۔ مثلاً یہ
بات یاد ہو کہ ایک من شکر کی قیمت اتنے من گندم اتنے من جو اور اتنے من چاول کے برابر ہے
الغرض تمام چیزوں کو یاد رکھنا پڑے گا۔ اور یہ بات انتہائی مشکل اور دشوار ہے۔ معلوم ہوا کہ تدبیر

منزل کے لیے پہلی ضروری چیز مال ہے جو تمام چیزوں کی قیمتوں کے مقدار کا تعین کرتا ہے۔

کسب میں تین چیزوں سے پرہیز کرنا چاہیے

کسب میں تین چیزوں سے پرہیز کرنا چاہیے۔ وہ یہ ہیں جور، عار، اور دنارت، جور سے مراد یہ ہے کہ کسی کا حق مار لیا جائے۔ اس میں کسب کا نقصان ہے اس لیے کہ جب اس بات کی شہرت ہو جائے گی کہ فلاں شخص لوگوں کا حق مار لیتا ہے تو آئندہ اس کی طرف کوئی رخ نہیں کرے گا۔ عار یہ ہے کہ ایسا پیشہ اختیار کیا جائے، جو شرم اور عار کا باعث ہو مثلاً تھپڑ کھانا یا گالیاں سننا، دنارت یہ ہے کہ آبائی پیشہ چھوڑ کر کمتر پیشہ اختیار کیا جائے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ جس شخص کا آبائی پیشہ کم درجے کا ہے وہ اس پیشے سے منسلک رہے تو مستحق ملامت نہیں ہے، بشرطیکہ وہ خسیس پیشہ دنیا میں فتنہ و فساد کا مرجب نہ ہو البتہ وہ شخص لائق ملامت ہے جو اپنے آباء کا اچھا پیشہ چھوڑ کر کوئی خسیس یا ذلیل پیشہ اختیار کرے۔

مال کی حفاظت

جس شخص کی آمدنی اس کے اخراجات سے زیادہ ہو اس کا مال بڑھتا رہتا ہے اس کی مثال وہ کم سن لڑکا ہے جو بڑھنے کی عمر میں ہو یہ لڑکا روزانہ جتنا بڑھتا ہے اتنا گھٹتا نہیں، جس کی آمدنی اس کے خرچ کے برابر ہو، اس کی مثال نوجوان شخص کی ہے جو جوانی کی عمر میں جتنا گھٹتا ہے اتنا بڑھ جاتا ہے۔ اور جس شخص کی آمدنی خرچ سے کم ہو اس کا حال اس پیر مرد کا ہے جو اس آخری عمر میں بڑھتا کم مگر گھٹتا زیادہ ہے۔ بالآخر ایک دن وہ ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح جس شخص کے اخراجات اس کی آمدنی سے زائد ہوں وہ ایک نہ ایک دن سب کچھ ختم کر کے کنگال بن جاتا ہے۔

اہل و عیال کا خرچ

اہل و عیال کے اخراجات کے سلسلے میں ان چار چیزوں سے بچنا چاہیے۔ خِسّت، تقتیر (تنگی کرنا) اسراف، بے تدبیری، خِسّت یہ ہے کہ اپنے اقرباء، خدمت گزاروں اور دوستوں کو خرچ دینے میں بخل سے کام لے۔

تقتیر یہ ہے کہ اپنی ذات اور اہل و عیال پر جائز اور مناسب خرچ سے بھی گریز کرے اسراف یہ ہے کہ مال کو خواہش کے مطابق خرچ کرے مصلحت کا لحاظ نہ کرے سوء تدبیر

دبے تدبیری) یہ ہے کہ اپنے خیال میں تو مال صحیح جگہ استعمال کر رہا ہو، مگر دراصل وہ مال فضول اور بے جا خرچ ہو رہا ہو۔

خدمت گزاروں کے اقسام

خدمت گزار تین قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو غلامی (غلام ہونے کی وجہ سے) خدمت کریں۔ دوسرے وہ جو اپنی خواہش سے خدمت کریں۔ اور تیسرے وہ جو طمع و لالچ کی بنا پر خدمت کریں۔ غلام ہونے کی بنا پر خدمت کرنے والے کو شرعی حکم ہے کہ وہ مالک کی خدمت کرے، خواہش کے تحت خدمت کرنے والا عموماً شہوت اور نفسانی حرص کا اسیر ہوتا ہے ایسا خدمت گار کسی اہمیت کا حامل نہیں ہے، طمع اور لالچ سے خدمت کرنے والے کا جسم تو قوی اور مضبوط ہوتا ہے مگر اس کی کارکردگی اور صلاحیت کچھ نہیں ہوتی۔ یہ شخص فضل و کمال اور ہنر سے بے بہرہ ہوتا ہے۔ یہ شخص مزاج کے اعتبار سے جانوروں سے مشابہ ہوتا ہے وہ صرف لالچ کی وجہ سے خدمت کرتا ہے۔

خدمت گزار کیسے رکھنے چاہئیں

جو شخص اپنی کسی خواہش یا طمع کی وجہ سے خدمت کرنا چاہے اسے کبھی کوئی خدمت سپرد نہ کی جائے اس لیے کہ وہ اپنی خواہش کا غلام ہے جو شخص اپنی خواہش کا غلام ہے وہ آقا کی خدمت صدقِ دل سے کس طرح کر سکتا ہے۔ جو شخص کسی خواہش یا طمع کی بنا پر نہیں ویسے خدمت کرنا چاہے تو دیکھ لیا جائے کہ وہ عقلمند یا صاحب ہنر ہے یا نہیں، اگر وہ دانا اور صاحب کمال ہو تو اسے اپنا خصوصی خدمت گزار بنا لینا چاہیے۔ لالچی یا صاحب طمع خدمت گزار کو سخت کاموں میں لگا دینا چاہیے۔ خدمت گزار ایک اعتبار سے انسان کے ہاتھ ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہاتھوں کے بغیر کوئی کام نہیں ہو سکتا، اسی طرح سخت کام کرنے والے لوگ پاؤں کی مانند ہوتے ہیں، جو ہمیشہ بوجھ برداشت کرتے ہیں۔

شادی

عورت (شادی) سے مقصود دو چیزیں ہوتی ہیں، ایک طبعی دوسری اختیاری، طبعی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نسل انسانی کی بقا اور تسلسل کا ارادہ فرمایا اور وہ

بھی یوں کہ افراد انسانی کی مستقل بقا قانون قدرت کے خلاف تھی تو اس کی مشیت نے طے کیا کہ افراد انسانی یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے رہیں۔ اگر ایک چلا جائے اور دوسرا اس کی جگہ نہ آئے تو نسل انسانی منقطع ہو جائے۔ حالانکہ نسل انسانی کے ختم ہونے کا جو وقت مقرر ہے اس سے پہلے اللہ تعالیٰ کو یہ منظور نہیں تھا کہ نسل انسانی منقطع ہو، چنانچہ حکمت الٰہی نے مجامعت میں بے پناہ لذت رکھ دی تاکہ حیوانات بخوشی اس کام میں مصروف رہیں۔ اور یوں بقائے نسل کا سلسلہ خود بخود چلتا رہے۔ عورت سے اختیاری چیز یہ مراد ہے کہ وہ خانہ داری کا انتظام چلائے۔ عورت کا مزاج سرد اور مرد کا مزاج گرم ہے۔ اس بنا پر مرد کو گھر سے باہر جا کر سخت کام کرنے مناسب ہیں وہ گھر سے باہر ہے تو اسے ایسے شریک کی ضرورت ہے جو گھر کا انتظام سنبھالے اور وہ عورت ہے تاکہ مرد واپس آئے تو گھر کے تمام کام ٹھیک ٹھاک ہوں۔

عورت کیسی ہو خیال رہے کہ اپنے سے زیادہ حسین، مالدار یا معزز خاندان میں شادی کرنا مناسب نہیں، اس لیے کہ اگر عورت میں یہ چیزیں ہوں گی تو وہ مرد پر اپنی برتری اور فوقیت کا احساس رکھے گی۔ خاوند کو حقیر اور کمتر سمجھے گی اور یوں نفسیاتی طور پر وہ مرد پر غالب رہے گی۔ اس کا یہ غلبہ گھریلو مسائل میں فتنہ وفساد کا باعث ثابت ہوگا۔ عورت ہمیشہ صحیح المزاج اور تندرست کرنی چاہیے۔ کیونکہ مقصود اولاد اور بقائے نسل ہوتی ہے، اور وہ صحیح المزاج اور طاقتور عورت سے ہی ممکن ہے۔

عورت کے اوصاف امور خانہ کے انتظام وانصرام کے لیے عورت میں چار صفتیں ضروری ہونی چاہیں۔ عقل، دلی اور جسمانی طاقت خواہشات پر غلبہ اور ہدایت یافتہ اور باصلاحیت ہو تاکہ ہر قسم کے حقوق ملحوظ خاطر رکھ سکے اور تمام چھوٹی بڑی باتوں پر نظر رکھے۔

اولاد اولاد کی صحیح تربیت اور پرورش اس وقت ہو سکتی ہے جب والدین خود صحیح المزاج ہوں۔ اور ان کے نفسانی افعال ٹھیک ٹھاک ہوں اس لیے کہ فرع ہمیشہ اصل کے

مطابق ہوتی ہے، اسی لیے خاندانی شرافت عقلاً اور شرعاً تسلیم کی گئی ہے پھر اولاد کو عقل اور شریعت کی روشنی میں ادب سکھانا چاہیے۔ ابتدا انہیں اچھے خصائل اور عمدہ عادات سکھانی چاہئیں۔ اس لیے کہ اگر ابتداہی سے ان کے اندر بری عادتیں راسخ ہو جائیں تو وہ بڑی مشکل سے نکلتی ہیں۔ مشاہدے کی بات ہے کہ بسا اوقات انسان ایک کام کو برا سمجھنے کے باوجود محض اس لیے نہیں چھوڑ سکتا کہ اس نے شروع سے اس میں جڑ پکڑ رکھی ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ نفس انسانی کا جوہر ہر قسم کی عادت اور خصلت قبول کر لیتا ہے۔ چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کل مولود یولد علی الفطرۃ۔ ہر بچہ صحیح فطرت پر پیدا ہوتا ہے جو بات بچپن میں کسی کو سکھلا دی جائے وہ مشکل سے جاتی ہے۔

علم الآخرت

طہارت کے اسرار مشائخ نے فرمایا ہے کہ طہارت کے چار درجے ہیں۔ پہلا ظاہر کو پلیدی سے پاک کرنا اور وضو کرنا۔ دوسرا جسم کے اعضا کو گناہوں سے محفوظ رکھنا، تیسرا دل کو قبیح عادتوں اور پُر عیب افعال مثلاً عجب، تکبر، کینہ، حسد، غضب اور شہوت وغیرہ سے پاک کرنا۔ چوتھا دل کو غیر اللہ سے خالی کر لینا۔ اس لیے کہ دل جتنا غیر اللہ سے متعلق ہوگا ذکر الٰہی سے اتنا دور ہوگا، اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے قل اللہ ثم ذرھم پہلے قسم کی طہارت عام لوگوں کی طہارت ہے۔ دوسری طہارت خاص لوگوں سے مخصوص ہے۔ تیسری قسم کا تعلق خاص الخاص لوگوں سے ہے اور چوتھے قسم کی طہارت خاص الخاص میں اونچے درجے کے لوگوں کا مرتبہ ہے۔

نماز کے اسرار نماز کے حقیقی فوائد اور ثمرات اُس وقت حاصل ہوتے ہیں، جب چھ باتیں پائی جائیں پہلی حضورِ دل یعنی نماز کے دوران مکمل توجہ اللہ تعالیٰ کی طرف رہے یعنی اس کے سوا کسی دوسری طرف دھیان نہ ہو۔ دوسری یہ کہ نماز میں جو کچھ پڑھے ان کے معانی الفاظ کے ساتھ ساتھ دل میں اترتے جائیں۔ تیسری بات تعظیم یعنی نماز میں اپنے معبود کی عظمت و اجلال پیش نظر رکھے۔ چوتھی بات نماز میں معبود کی ہیبت پوری طرح دل پر چھائی ہوئی ہو اور یہ سمجھے کہ عبادت میں معمولی کوتاہی بھی واقع نہ ہو، پانچویں بات یہ ہے کہ توقع اور امید یہ رکھے کہ میرا معبود غفور الرحیم اور صاحب کرم و عطا ہے۔ ضرور میرے گناہ معاف کر دے گا۔ چھٹی بات یہ ہے کہ معبودِ حقیقی کے سامنے پیش ہونے اور اس کے حضور کھڑے ہونے میں شرم محسوس کرے اور یہ سمجھے کہ گو میں اس کی بارگاہ میں حاضر ہو گیا ہوں، مگر میں اس کے حضور پیش ہونے کے لائق نہیں ہوں۔

زکوٰۃ کے اسرار پہلے علم فقہ میں مذکور زکوٰۃ کی شرائط پوری کی جائیں۔ اس کے بعد زکوٰۃ کے فوائد پر نگاہ ڈالی جائے۔ زکوٰۃ کا فائدہ زکوٰۃ دینے اور لینے والے دونوں کو ہوتا ہے۔ زکوٰۃ دینے والے کو یہ فائدہ ہے کہ اس سے مال کی محبت میں کمی واقع ہوتی ہے جبکہ لوگوں کو مال سے زیادہ محبت ہوتی ہے اور مال کی محبت تمام برائیوں کی بنیاد ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ حب الدنیا راس کل خطیئۃ (دنیا کی محبت ہر برائی کی جڑ ہے) جس وقت انسان زکوٰۃ ادا کرتا ہے گویا اپنی سب سے زیادہ محبوب اور پسندیدہ چیز کو حکم الٰہی پر قربان کرتا ہے اور یہ چیز آخرت میں اس کی نجات کا سبب بن جاتی ہے۔ زکوٰۃ لینے والے کو یہ فائدہ ہوتا ہے کہ اس کی ضرورت کسی جھگڑے فساد یا تناسعے کے بغیر پوری ہو جاتی ہے بلکہ ایک طرح دینے والے سے اس کی محبت بڑھ جاتی ہے۔ جب کہ ایک دولت مند اور رئیس ہو اور دوسرا محتاج تو ہر وقت طبقاتی کشمکش نفتنے کا اندیشہ موجود رہتا ہے۔

روزے کے راز واضح رہے کہ روزہ کو ایمان کا چوتھا حصہ قرار دیا گیا ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ روزہ نصف صبر ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہوا ہے کہ صبر نصف ایمان ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ روزہ ایمان کی چوتھائی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ہاں جو قدر و منزلت اور عظمت روزہ کو حاصل ہے وہ کسی دوسری عبادت کو حاصل نہیں ہے۔ ارشاد خداوندی ہے الصوم لی وانا اجزی بہ، یعنی روزہ میرے لیے ہے اور میں ہی اس کی جزا دوں گا۔ علماء نے فرمایا ہے روزے کو اپنی طرف منسوب کرنے میں اللہ تعالیٰ کی دو حکمتیں ہیں، ایک یہ کہ روزہ ایسی عبادت ہے جس کی خبر (اصلی) سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی اور نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ عبادت خالص اللہ تعالیٰ کی ہے، دوسری یہ کہ بھوکا رہنے سے شہوت اور غضب کی قوتیں کم ہو جاتی ہیں، اور یہی وہ قوتیں ہیں جن کے ذریعے شیطان انسان پر قابو پاتا ہے، معلوم ہوا کہ روزہ ایسی ڈھال ہے جو خدا کے دشمن یعنی شیطان سے انسان کو بچاتی ہے اس لیے روزہ خالص اللہ کی عبادت قرار پائی۔

حج کے راز

چونکہ ہر انسان کو لازماً ایک نہ ایک دن چھوڑ کر اپنے رب کے حضور حاضر ہونا ہے۔ اور وہاں سے اپنا حساب دینا پڑتا ہے۔ مناسب سمجھا گیا کہ دنیا میں اُسے تھوڑا بہت ان دونوں باتوں کا خوگر اور عادی بنا دیا جائے تاکہ دنیا چھوڑ کر دربار شاہنشاہی کی پیشی اُسے اجنبی اور عجیب نہ لگے اس کی صورت یہ ہے کہ انسان گھر چھوڑے عیش و آرام ترک کرے اور سفر کی صعوبت اور مشقت برداشت کر کے اس گھر میں پہنچے جسے اللہ نے اپنا گھر کہہ کر عزت و توقیر بخشی ہے۔ اس طرح وہ دنیا اور اس کے متعلقات سے پیچھا چھڑانے کی مشق کر سکے گا، اور کل قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے حضور حاضری اسے آسان معلوم ہوگی، اور یوں دنیا کی لالچ یا آخرت اور تکالیف کا خوف اسے بے چین نہیں کرے گا، اس لیے کہ حج دنیا میں آخرت کی ساری باتوں کا مکمل عکس اور پرتو ہے۔

تلاوت قرآن کے آداب اور اسرار

یوں تو قرآن مجید کی تلاوت کے بے شمار آداب ہیں۔ اس جگہ صرف نو چیزیں بیان کی جاتی ہیں۔

پہلی تلاوت کے وقت دل میں کلام الٰہی کی عظمت اور منزلت کا احساس رکھے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام الفاظ کے اعتبار سے بھی تمام کلاموں سے زیادہ فصیح و بلیغ ہے اور معانی کے لحاظ سے بھی اس کا کوئی ہمسر نہیں۔ دوسری بات متکلم (اللہ تعالیٰ) کی تعظیم ہے یعنی تلاوت کے دوران اللہ تعالیٰ کی عزت اور عظمت اس پر چھائی رہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ تلاوت حضورِ دل سے کرے کسی اور چیز کی طرف دھیان نہ دے۔ چوتھی قرآن مجید کے مفہوم و معنی میں غور و فکر کرتا جائے۔ پانچویں قرآن مجید کی ہر آیت کو مستقل اور علیحدہ حیثیت میں سمجھے یعنی ذات و صفات، احکام اور توحید وغیرہ کو اپنی اپنی حیثیت دے اور سمجھے۔ چھٹی بات یہ ہے کہ تکلف سے کسی آیت کی تاویل نہ کرے۔ چنانچہ اکثر لوگ بہ تکلف اپنے اپنے مسلک کے مطابق آیات کی تاویلیں کر لیتے ہیں، ساتویں بات یہ ہے کہ قرآن مجید کی آیات کا تاثر قبول کرے۔ مثلاً ذات و صفات کی آیات آئیں تو دل میں عظمت اور ہیبت پیدا ہو، وعدے وعید کی آیات پر پہنچے تو دل میں رقت

اور آنکھوں میں آنسو ہوں۔ آٹھویں یہ کہ تلاوت کے دوران دل سے ہر قسم کے خیالات، تعلقات، وسوسے، اندیشے اور واسطے بالکل مٹادے اور یوں سمجھے کہ میں کلامِ الٰہی بلاواسطہ سن رہا ہوں، نویں بات یہ ہے کہ ہمیشہ تلاوت کرنے کی وجہ سے دل میں کسی قسم کا گھمنڈ یا عجب پیدا نہ ہونے دے۔ یہ سعادت اور قوت اللہ تعالیٰ کا عطیہ اور کرم سمجھے۔

اوراد کی ترتیب دن میں اوراد کے وقت سات ہیں۔ پہلا طلوعِ فجر سے لے کر آفتاب کے ظہور تک۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس وقت کی قسم اٹھائی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے والصبح اذا تنفس۔ دوسرا وقت آفتاب کے نیزے بھر بلند ہونے کا ہے۔ اس وقت کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ یُسَبِّحْنَ بالعشی والاشراق۔ تیسرا وقت چاشت کا ہے۔ اس کے متعلق فرمایا گیا ہے والضحیٰ واللیل اذا سجیٰ، چوتھا وقت زوالِ آفتاب سے لے کر نماز ظہر تک کا ہے۔ پانچواں وقت نماز ظہر سے لے کر نماز عصر تک کا ہے۔ چھٹا وقت وقت عصر کے بعد کا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے والعصر ان الانسان لفی خسر۔ ساتواں وقت غروب آفتاب کا (بعد) ہے۔ ارشاد ہوتا ہے۔ فسبحان اللہ حین تمسون وحین تصبحون۔ الروم:۱۷۔

رات کے وقت ورد کے اوقات پانچ ہیں۔

اول نماز مغرب اور نماز عشا کے دوران، دوسرا نماز عشا کے وقت سے لے کر سونے کے وقت تک تیسرا یہ کہ باوضو ہو کر سوئے تاکہ روح تقویت حاصل کر کے پاکیزہ فکر میں مشغول ہو۔ باوضو سونے کی فضیلت کئی احادیث میں آئی ہے۔ چوتھا یہ کہ آدھی رات کے وقت عبادت میں مشغول ہو، جسے تہجد کہا جاتا ہے۔ پانچواں یہ کہ رات کے آخری حصے میں صبح سے پہلے عبادت میں مشغول ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وبالاسحار ھم یستغفرون

دُعا کے آداب

دعا کے آداب دس ہیں۔ اول۔ اچھے وقت میں دعا مانگے۔ دوم بہتر حالات جیسے جہاد وغیرہ کے دوران دعا مانگے۔ سوم قبلہ رو ہو کر دعا مانگے چہارم گڑگڑا کر دعا مانگے۔ پنجم دعا میں قافیہ بندی نہ کرے۔ ششم اللہ تعالیٰ سے فضل و کرم اور نیک سلوک کا گمان رکھے۔ ہفتم دعا میں مبالغہ کرے اور کم از کم تین دفعہ تکرار کرے۔ ہشتم دعا کی قبولیت کا یقین رکھے۔ نواں دعا سے پہلے اللہ تعالیٰ کی صفت و ثنا کرے پھر دعا مانگے۔ دسواں تمام گناہوں سے توبہ کرے۔ بالخصوص ظلم سے رک جائے۔ آداب دعا کے بعد ہم وہ اہم دعائیں نقل کرتے ہیں جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں۔

علم الدعوات

علم دعوات وہ علم ہے جس سے انبیائے کرام اور اولیاء اللہ کے اذکار و اوراد کا علم حاصل ہوتا ہے، ان کے اوقات کی شناخت اور ان کے پڑھنے کے آداب سے واقفیت حاصل ہوتی ہے، واضح رہے کہ دعاؤں کی قبولیت میں اوقات کا بڑا دخل ہے البتہ ہر مسلک و مذہب کے لوگوں نے اس کے لیے علیحدہ علیحدہ وقت بیان کیے ہیں، صابیہ کے نزدیک دعا کی قبولیت کا بہترین وقت وہ ہے جب راس اور مشتری اکٹھے ہوں یا کوئی ستارہ کف الخضیب (سرخ رنگ کا ستارہ) کے ساتھ ملے۔ ابوالحسن بیہقی نے ذخائر میں فرمایا ہے کہ دعا کی مقبولیت کا بہتر وقت وہ ہے جب مشتری کف الخضیب کے قریب ہو جائے اور حلک اور قمر بھی مقارن یا متصل ہوں، اور وقت کا طالع سرطان کے انیسویں درجہ میں یا حمل عاشر کے تیسرے درجے میں ہو۔ اگر سرطان کا انتیسواں درجہ طالع ہو تو حمل عاشر کا پندرھواں درجہ ہو، اور اگر اس کے تیسرے درجہ طالع ہو تو حمل عاشر کا اکیسواں درجہ ہو اگر سرطان کا انتیسواں درجہ دعا شروع کر کے اسی وقت ختم کرے تو بہت ہی اچھا ہے اور زہرہ اور زحل کے اقتران کے وقت دعا نہ مانگے زیادہ اچھا وقت وہ ہے جب مشتری اور راس کا قران ہو اور وہ دونوں عاشر اور تاسع میں ہوں اور مشتری راجع ہو یا رفتار میں راس کے موافق ہو، اور زہرہ طالع میں یا رابع میں نحوست سے ساقط ہو، یہودیوں کے نزدیک جب قمر استقبال سے پھر کر سعد ستارہ سے متصل ہو تو اجابت دعا کا یہ بہتر وقت ہے اور زیادہ اچھا وقت ہے کہ قمر میزان میں ہو، اور آفتاب حمل کے اکیسویں درجہ میں ہو، عیسائیوں کے ہاں قبولیت دعا کا بہتر وقت وہ ہے جب قمر مشتری سے پھر کر راس کے متصل ہو جائے یعقوب اسحاق کندی لکھتے ہیں کہ دعا کا بہتر وقت جب ایک سعد طالع میں ہو اور دوسرا سعد رابع میں ہو اور بعض نے کہا کہ اگر آخرت کے واسطے دعا کرنی ہو تو چاہیے کہ چاند

زہرہ کے خانوں میں مشتری کے متصل ہو اور اگر دعا دنیا کے واسطے کرنی ہے تو چاہیے کہ چاند مشتری کے خانوں میں زہرہ کے متصل ہو، اگر علم کے لیے مقصود ہو تو چاند زحل کے متصل ہو۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جس وقت عطارد یا مریخ کف الخضیب کے مقارن ہو تو اس وقت دعا جلدی قبول ہو جاتی ہے۔ اولیاء اللہ کے مزارات، سبز گنبد علی صاحبہا الصلاۃ والسلام اور بیت المقدس میں دوسرے مقامات کی بہ نسبت دعا جلدی قبول ہوتی ہے۔ مشائخ اسلام فرماتے ہیں کہ بندے کو ہر وقت دعا اور ذکرِ خداوندی میں مشغول رہنا چاہیے۔ اب وہ دعائیں تحریر کی جاتی ہیں جو انبیائے کرام سے منقول ہیں۔

دعائے آدم علیہ السلام | حضرت آدم علیہ السلام نے توبہ کے وقت جو دعا پڑھی اور منظور ہوئی وہ یہ ہے۔ اللھم انك تعلم سری وعلانیتی فاقبل معذرتی وتعلم حاجتی فاعطنی سوالی وتعلم ما فی نفسی فاغفرلی ذنوبی اللھم انی اسئلك ایمانًا دائمًا تباشر قلبی ویقینًا صادقًا حتی اعلم انه لن یصیبنی الا ما کتب لی وارضنی من العیش بما قسمت لی۔

حضرت آدم علیہ السلام کی یہ دعا قبول ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا اے آدم! تیری اولاد میں سے جو شخص یہ دعا مانگے گا میں اس کی دعا قبول کر کے اس کے گناہ معاف کر دوں گا اس کے دل کو غموں سے پاک کر دوں گا اور اسے تنگدستی اور افلاس سے بچا کر فراخ دست کر دوں گا۔

دعائے حضرت ابراہیم علیہ السلام | حضرت ابراہیم علیہ السلام خواب سے بیدار ہوتے تو یہ دعا پڑھا کرتے تھے اللھم ھذا خلق جدید فافتحه علی بطاعتك واختمه لی بمغفرتك ورضوانك وارزقنی فیه حسنة تقبلها منی وزکها وضعفها وما عملت فیه من سیئة فاغفرها انك غفور رحیم وودود کریم۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعا | حضرت عیسیٰ علیہ السلام یہ دعا پڑھا کرتے تھے۔ اللھم انی اصبحت لا استطیع دفع

ما اکرہ ولا املك نفع ما ارجوا واصبح الامر بید غیری واصبحت مؤتمنا بعملی فلا فقیرا افقر منی اللّٰھم لا تشمت بی ولا تسؤنی صدیقی ولا تجعل مصیبتی فی دینی ولا تجعل الدنیا اکبر ھمی ولا تسلط علی من لا یرحمنی۔

خضری دعا بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت خضر اور حضرت الیاس علیہما السلام ملاقات کے بعد جدا ہوتے تو یہ دعا پڑھتے۔

بسم اللہ ماشاء اللہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ ماشاء اللہ کل نعمۃ من اللہ ماشاء اللہ الخیر کلہ بید اللہ ماشاء اللہ لا یصرف السوء الا باللہ۔ جو شخص ہر روز یہ دعا پڑھے وہ جلنے اور ڈوبنے سے محفوظ رہتا ہے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو یہ دعا پڑھائی۔

اللّٰھم انی اسئلك بمحمد نبیك وابراھیم خلیلك وموسیٰ نجیك وعیسیٰ کلیمك وروحك وبتوراۃ موسیٰ وانجیل عیسیٰ وزبور داؤد وفرقان محمد وکل وحی اوحیتہ او قضاء قضیتہ او سائل اعطیتہ او غنی او فقیر او فقیرا اغنیتہ او ضال ھدیتہ واسئلك باسمك الذی ثبت بہ ارزاق العباد واسئلك باسمك الذی وضعتہ علی الارض فاستقرت واسئلك باسمك الذی وضعتہ علی السموات فاستقلت واسئلك باسمك الذی وضعتہ علی الجبال فارست واسئلك باسمك الذی استقل بہ عرشك واسئلك باسمك الطاھر الاحد الصمد الوتر المنزل فی کتابك من لدنك واسئلك باسمك الذی وضعتہ علی النھار فاستنار وعلی اللیل فاظلم بعظمتك وکبریائك وبنور وجھك ان ترزقنی القرآن والعلم وتخلط بلحمی ودمی وسمعی وبصری واستعمل بہ جسدی بحولك وقوتك فانہ لاحول ولا قوۃ الا بك یا ارحم الراحمین۔

حضرت علی المرتضیٰ کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رب العالمین ہر روز ان الفاظ سے اپنی قدرت وکبریائی کا اعلان کرتا ہے۔

انی انا اللہ رب العالمین انی انا لا الٰہ الا اللہ انا الحی القیوم انی انا اللہ لا الٰہ الا انا العلی العظیم انی انا اللہ لا الٰہ الا انا لم یلد ولم یولد انی انا اللہ لا الٰہ الا انا العفو الغفور مبدئ کل شیٔ و الیہ یعود وھو العزیز الحکیم الرحمٰن الرحیم مالک یوم الدین خالق الحجر والبشر و خالق الجنۃ والنار الواحد الاحد الصمد الفرد لم یتخذ صاحبۃ ولا ولدًا الفرد الوتر عالم الغیب والشھادۃ الملک القدوس السلام المؤمن المھیمن العزیز الجبار المتکبر الخالق البارئ المصور الکبیر المتعال المقتدر القھار الحکیم الکریم واھل المجد اعلم السر والخفی القادر الرازق فوق الخلق الخلیقہ جو شخص یہ دعا پڑھنی چاہے وہ پہلے یہ الفاظ کہے انک انت اللہ لا الٰہ الا انت۔

جو شخص یہ دعا پڑھے گا وہ قیامت کے دن سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابراہیم حضرت موسیٰ، حضرت عیسیٰ اور دوسرے پیغمبروں صلوات اللہ علیہم اجمعین کے قرب میں ہوگا اور اسے زمین و آسمان میں ہونے والی تمام عبادتوں کا ثواب نصیب ہوگا۔

خاتون جنت کی دعا

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خاتون جنت حضرت فاطمہ الزہرا رضی اللہ عنہا کو یہ دعا سکھلائی۔

یا حی یا قیوم برحمتک استغیث لا تکلنی الیٰ نفسی طرفۃ عین واصلح لی شانی کلہ۔

ام المومنین عائشہ صدیقہ کی دعا

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو یہ دعا پڑھائی۔

اللھم انی اسئلک من الخیر کلہ عاجلہ واجلہ ما علمت منہ وما لم اعلم و اسئلک الجنۃ و ما قرب الیھا من قول او عمل و اسئلک من

الخیر ما سئلك عبدك و رسولك محمد و استعیذك مما استعاذك منہ عبدك و رسولك محمد و اسئلك ما قضیت لی من امر ان تجعل عاقبتہ رشیدًا برحمتك یا ارحم الراحمین ۔

حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص یہ دعا پڑھے وہ ہر قسم کی پریشانیوں سے دور رہتا ہے۔

اللھم انت ربی لا الٰہ الا انت .... وعلیك توکلت وانت رب العرش العظیم لاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم ماشاء اللہ کان وما لم یشاء لم یکن اعلم ان اللہ علی کل شیء قدیر و ان قد احاط بکل شیء علما اللھم انی اعوذ بك من شر نفسی و من شر کل دابۃ انت اخذ بناصیتھا ان ربی علی صراط مستقیم ۔

علم آداب الملوک

(حکمرانوں کے آداب)

چونکہ بادشاہ (حکمران) اللہ تعالیٰ کا مامور اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نائب ہوتا ہے اس لیے ضروری ہے کہ وہ عمدہ عادات، پسندیدہ خصائل اور اعلیٰ اوصاف کا حامل ہو اسے امکانی حد تک پیغمبروں کے ساتھ مشابہت پیدا کرنی چاہیے۔ اس بارے میں ہم نو اصول بیان کرتے ہیں۔

حکمران کو حلیم ہونا چاہیے یہ بات طے شدہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ بردبار اور حلیم کوئی اور شخص نہیں گزرا اگر حکمران حلم اور بردباری نہ کرے اور انتقامی کاروائی میں مصروف رہے تو لوگ اس کے مخالف ہو جائیں گے ملک میں انتشار، بدامنی اور بغاوت پھوٹ پڑے گی۔

حکمران کو سخی ہونا چاہیے حکمران کو ایسا سخی اور فراخ دست ہونا چاہیے کہ تمام دنیا اس کی نگاہ میں ذرہ بھر اہمیت نہ رکھے۔ اس نکتے کو اس طرح ذہن نشین کیا جائے کہ تمام مرکبات اربعہ عناصر سے مرکب ہیں سب سے کم درجہ کے مرکبات سونا، چاندی اور جواہرات ہیں، اس سے اوپر یعنی دوسرے کے مرکبات نباتات ہیں تیسرے (اوپر یں) درجے کے مرکبات حیوانات ہیں، ان تمام مرکبات اور حیوانات سے افضل اور اشرف انسان ہیں، جو شخص ان تمام چیزوں سے اعلیٰ اور اشرف چیز یعنی انسانوں کو اپنا مطیع اور فرمانبردار بنانا چاہے تو اسے چاہیے کہ وہ اس سب سے اعلیٰ اور اشرف چیز کے حصول کے لیے سونا، چاندی اور روپے پیسے ایسے کم درجہ کے مرکبات اور خسیس چیزوں کی پرواہ نہ کرے اور یہ چیزیں دے کر بخوشی وہ قیمتی چیزیں ہاتھ کرے اس لیے کہ کم درجہ چیز کے بدلے میں اگر بلند مرتبہ چیز میسر آجائے تو یہ انتہائی

سستا سودا ہے نیز ہر شخص ہمیشہ اپنے سے زیادہ قیمتی اور اعلیٰ چیز طلب کرتا ہے۔ گویا طالب مرتبہ میں مطلوب سے کم ہوتا ہے۔ اب جو شخص سونا، چاندی اور روپے پیسے سے محبت کرتا ہے گویا وہ اپنی سب سے قیمتی اور گرانمایہ متاع یعنی دل کو خسیس اور کم درجے کی چیزوں سے تعلق کی بنا پر بے وقعت کر دیتا ہے۔ اس لیے ایسا شخص درجہ کمال کو نہیں پہنچ سکتا۔

حکمران کو ہر معاملے میں انتہائی غور و فکر سے کام لینا چاہیے

حکمران کے لیے مناسب ہے کہ وہ ہر معاملے میں انتہائی غور و فکر اور سوچ سمجھ سے کام لے وہ ہر بات کے منطقی انجام اور نشیب و فراز کو سامنے رکھے، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا کہنا ہے کہ میں نے ہر کام میں اس قدر سوچ بچار کی ہے کہ اس کے تمام تاریک پہلو اور قرضی پر خطر احتمالات کے حل بھی سوچ کر قدم اٹھایا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تمام ممکنات سے شرف خلافت صرف انسان کو عطا کیا ہے۔ اس فضیلت اور شرف کا سبب عقل ہے ورنہ شہوت یا قوتِ غضب میں تو کئی جانور انسان سے کہیں بڑھے ہوئے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان کو فوقیت صرف عقل کی بنا پر ہے کیونکہ عقل کو تمام قوتوں پر فضیلت اور فوقیت حاصل ہے۔ آپ نے دیکھا نہیں کہ ہر حیوان انسان کو دیکھ کر سہم جاتا ہے، یا اسے دیکھ کر بھاگ جاتا ہے یا ڈر کی وجہ سے اس پر حملہ کر دیتا ہے حالانکہ حیوانات میں انسان کے مقابلے میں کہیں زیادہ طاقت اور قوت ہوتی ہے ثابت ہوا کہ عقل بہت ہی اعلیٰ اور قیمتی جوہر ہے، لہٰذا حکمرانوں کے تمام کام عقل سلیم کے مطابق اور فکر صحیح کے عکاس ہوں تاکہ حکمران اور رعایا، دونوں اپنی اپنی جگہ خوش و خرم رہیں۔

حکمران عفو و درگزر کا پیکر ہونا چاہیے

حکمران قصور اور غلطی معاف کرنے میں دیر نہ کرے جبکہ سزا دینے میں دیر کرے ہو سکتا ہے کہ سزا پر عمل درآمد کے بعد اسے پشیمانی یا اپنی غلطی کا احساس ہو۔

بیان کیا جاتا ہے کہ ایک بادشاہ نے اپنے ایک وزیر کی آنکھیں نکلوا دیں۔ کچھ عرصہ بعد بادشاہ کے نام کہیں سے ایک ایسا خط آیا جو معمہ تھا سارے لوگ اسے سمجھنے سے عاجز آ گئے تو اس وزیر کو بلا کر خط سنایا گیا وزیر نے خط کا مطلب نکال کر سمجھا دیا۔ بادشاہ خوش ہوا

تو وزیر سے کہنے لگا جو جی میں آئے مانگو وزیر نے کہا میری صرف یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ آپ ہر شخص سے وہ چیزیں لیں جو واپس کرنا چاہیں تو واپس بھی کر سکیں۔

حدیث میں آیا ہے کہ غصہ کو پی جانا اور ایسے موقع پر نفس کی بے فرمانی کرنا کافروں سے ستر بار جہاد کرنے سے بہتر ہے۔

حکمران کو رحم دل اور صاحب عدل ہونا چاہیے

بادشاہ کو رعیت کے ساتھ رحم دلی کا مظاہرہ کرنا چاہیے نیز ان میں ہمیشہ انصاف کرنا چاہیے۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے خلیفہ ہارون الرشید کو جو نصیحت فرمائی تھی اس میں آپ نے فرمایا تھا "قسم ہے اس ذات پاک کی جس نے یہ سب کائنات اور مخلوق پیدا کی ہے کہ جس شخص کو دنیا میں دس آدمیوں پر بھی حکمرانی ملے گی وہ قیامت کے دن اس حال میں لایا جائے گا کہ اس کے دونوں ہاتھ گردن کے پیچھے بندھے ہوئے ہوں گے، اُسے اس مصیبت سے اگر کوئی چیز رہائی دلا سکے گی تو وہ عدل ہے۔

بیان کیا جاتا ہے کہ امیر المومنین حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جوار الٰہی میں استراحت فرمائی تو ایک صحابی ان کے فراق میں رات کے وقت کوفہ کے بازاروں میں فریاد و فغاں میں مصروف تھا کہ اچانک اس کے کانوں میں یہ آواز پڑی۔ اے اللہ علی سے بدلہ لے! صحابی کو سخت حیرت ہوئی وہ آواز کی طرف چلے تو دیکھا کہ ایک بوڑھی عورت یہ کلمہ دہرا رہی ہے۔ صحابی نے اصل معاملہ پوچھا تو اس نے بتایا کہ علی رضی اللہ عنہ ہر روز آکر میری غذا اور دوسری ضروریات کا بندوبست کر جایا کرتے تھے وہ مجھے پانی کا گھڑا بھی پہنچا جایا کرتے تھے۔ آج تیسرا روز ہے کہ انہوں نے میری خبر تک نہیں لی، اس وقت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شہادت کو تین روز پورے ہو گئے تھے صحابی نے بڑھیا کو حضرت کی شہادت کی خبر دی تو وہ بھی اپنا غم بھول کر صحابی کے ساتھ شریک غم ہو گئی۔ معلوم ہوا کہ حکمران کے لیے سعادت دارین اسی میں ہے کہ وہ عدل اور رحم کی صفت اختیار کرے۔

عدل کی فضیلت سید المرسلین حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے عدل ساعۃ خیر من عبادۃ سنۃ۔ گھڑی بھر کا عدل ایک سال کی عبادت سے بہتر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادت کا فائدہ صرف عبادت کرنے والے کو ملتا ہے جبکہ عدل کا فائدہ تمام مخلوق کو پہنچتا ہے۔ عدل کی وجہ سے امن قائم ہوتا ہے اور امن ہی کی بدولت عبادت گزار صحیح طور پر عبادت کر سکتا ہے، اس سلطنت یا ملک میں جتنے لوگ عبادت میں مصروف ہیں، چونکہ وہ بادشاہ کے قائم کردہ امن اور عدل کی وجہ سے ایسا کر سکے ہیں اس لیے ایک اعتبار سے تمام عبادات میں بادشاہ کا بہرہ اور حصہ شامل ہے۔ اسی وجہ سے بادشاہ گو ظالم ہو اس کے بارے میں کوئی نازیبا بات نکالنا جائز نہیں اس لیے کہ اس کا فائدہ نقصان کی بہ نسبت زیادہ ہے۔

بادشاہ کے ہم نشین حکمران کو ہر وقت علما سے صحبت رکھنی چاہیے۔ اس لیے کہ حکمران ظاہری سیاست کرتے ہیں اور علماً باطنی سیاست دنیا کے انتظام کے لیے دونوں قسم کی سیاستوں کی ضرورت ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ الدین والملک اخوان توامان، دین و دنیا جڑواں بھائی ہیں اختیار اور قدرت (حکمرانی) کے ساتھ علم کی فراست کے انوار شامل ہو جائیں تو کارِ دنیا سدھر جاتا ہے، اور تمام معاملات میں خیر و برکت کا ظہور ہو جاتا ہے۔ اگر حکمران علما اور دانشوروں کو پوری اہمیت نہ دے یا ان کی صحیح تعظیم و تکریم نہ کریں تو حکمران اور رعایا دونوں علم کے معاملے میں سست ہو اور پیچھے رہ جاتے ہیں، جہالت غلبہ حاصل کر لیتی ہے، اور رعایا حقیقی فضائل سے محروم ہو جاتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ کوئی بہتر بات نہیں ہے۔

حکمران کا رویہ کیسا ہونا چاہیے حکمران کو نہ تو اس قدر ہیبت ناک ہونا چاہیے کہ کوئی شخص لوگوں کی بہتری کی کوئی جائز بات بھی اس سے نہ کر سکے۔ اور نہ اتنا ٹھنڈا ہونا چاہیے کہ جس کے جی میں جو آئے

کہہ دے، صرف اس بات کو سن کر کسی کی بات رد نہ کر دے کہ وہ صاحب غرض ہے۔ اس لیے کہ دنیا میں ہر شخص جو کام کرتا ہے وہ کسی نہ کسی غرض ہی کے تحت کرتا ہے، اور نہ صرف اس بنا پر کوئی بات قبول کرے کہ اس میں کسی شخص کا فائدہ ہے ہر بات کے رد و قبول میں مفاد عامہ اور مصلحت مملکت پیش نظر رکھے اگر کسی معاملے میں برائی و بھلائی یا خیر خواہی و بدخواہی آمنے سامنے آجائیں تو جو غالب نظر آئے اسے ترجیح دینی چاہیے فساد مغلوب ہو تو اس کی طرف توجہ نہیں کرنا چاہیے اس لیے کہ مصلحت، فساد مغلوب کی نسبت اعتبار کے زیادہ لائق ہے اور غالب کی موجودگی میں مغلوب کی طرف توجہ نہیں کرنی چاہیے۔

اختتامی کلمات

یہ بات ظاہر ہے کہ علم و حکمت انتہائی قیمتی، باریک اور عمدہ اوصاف ہیں، دنیا میں کوئی ہنر اور پیشہ ان کا ہم پلہ نہیں ہے۔ دین کے رموز اور اسرار کا ادراک اور ان کے یقینی مطالب سے آگاہی صرف توفیق خداوندی اور عنایت ربانی سے حاصل ہوتی ہے، جب تک کامل استعداد پیدا نہ ہو جائے اور فضل خداوندی کرم گستری نہ کرے، نہ علم حکمت کے پردے کھلتے ہیں اور نہ مطلوب حقیقی تک رسائی ہوتی ہے، جب یہ ممکن نہیں کہ کوئی ایک شخص تمام پیشوں اور ہنروں میں ماہر ہو تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک ہی شخص تمام عقلی و نقلی علوم کے اسرار پر حادی اور ان کا ماہر ہو۔

اس تمہید کا مقصد یہ ہے کہ اس فقیر کو بادشاہ جہاں خلد اللہ سلطانہ واظہر برہانہ کی دہلیز بوسی نصیب ہوئی تو میں نے ارادہ کیا کہ اپنی علمی صلاحیت کی معمولی لیاقت اور مختصر پونجی سے ایک چھوٹی سی کتاب ترتیب دوں۔ چنانچہ میں نے اس پر عمل کیا۔ اس مختصر کتاب میں میں نے ہر فن کے کچھ نہ کچھ مسائل تحریر کیے ہیں۔ ارادہ یہ ہے کہ اگر اسے بادشاہ کے حضور شرف قبول نصیب ہو گیا تو پھر میں کمر ہمت باندھ کر پوری محنت اور تحقیق سے تفصیلی کتاب کی ترتیب و تالیف شروع کر دوں، اور اپنی لیاقت اور طاقت کے مطابق ہر فن پر مشتمل (جس کا نمونہ

اس کتاب میں موجود ہے) ایک ایسی مفصل کتاب لکھوں جو زمانہ میں یادگار کے طور پر باقی رہے اور دنیا اسے قدر اور پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھے اللہ تعالےٰ بادشاہِ جہاں کو ہمیشہ سلامت رکھے اور محمد شکستہ دل اور مسکین کی دعائیں اپنے خصوصی فضل وکرم اور اپنے حبیب صلے اللہ علیہ وسلم کی عزت و حرمت اور آپ کے اصحاب، آل اور پیروکاروں کے صدقے منظور و مقبول فرمائے۔ والسلام

خاک نشین

سید محمد فاروق ایم اے

آستانہ عالیہ قادریہ شاہ آباد شریف، گڑھی اختیار خاں

بہاول پور

۲۵ جولائی ۱۹۸۸ء

حضرت علامہ عبدالمصطفیٰ مجددی

رومی پبلیکیشنز
۳۸ اردو بازار
لاہور-۲

- وسائلِ رزق پر چند افراد کے ظالمانہ تسلط اور قوانینِ خداوندی کی خود ساختہ تاویلات نے مسلم امہ پر کیا ستم ڈھائے؟
- معاشی استحصال، مذہبی جبر اور اخلاقی پستی کی اصل وجوہ کیا ہیں؟
- ممتاز محقق اور اہلِ قلم سید محمد فاروق القادری ایم اے نے ان موضوعات پر جس انداز سے قلم اٹھایا ہے وہ ایک خوبصورت کتاب کی صورت میں جلد منظرِ عام پر آ رہی ہے

كَادَ الْفَقْرُ اَنْ يَّكُوْنَ كُفْرًا

افلاس کفر تک

- معاشی مسائل کے بارے میں اسلام کی انقلابی تعلیمات کیا ہیں۔
- رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انسان کی بنیادی ضروریات کو کس قدر اہمیت دی
- آپ نے افلاس کو کفر کا پیش خیمہ کیوں قرار دیا۔
- عہدِ ملوکیت کے مصلحت کیش علما نے تعلیماتِ نبوت کو کیونکر مسخ کیا؟
- کتاب و سنت کے مقابلے میں ملوکانہ قوانین کی بالادستی قائم کرنے کے پس پردہ کیا عزائم تھے؟
- عہدِ حاضر کا انسان معاشی مسائل میں کتاب و سنت سے رہنمائی کس طرح حاصل کر سکتا ہے
- مسائل و مشکلات کا شکار انسان مذہب سے بیزار کیوں ہے
- رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اصل جانشین کون ہیں: خدامت صوفیا یا دنیا پرست علما

یہ سب تفصیلات اور حقائق افلاس کفر تک میں دیکھیے

فرید بک سٹال ۳۸ اردو بازار لاہور

طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم ومسلمۃ

علم سیکھنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے

قانونِ شریعت

کامل

جسمیں حج و نکاح۔ طلاق۔ خرید و فروخت۔ حظر و اباحۃ تک کے مسائل بیان کیے گئے ہیں

مؤلفہ

فقیہ اجل متکلم اجل حضرت مولانا شمس الدین احمد صاحب

جعفری رضوی جونپوری عم فیضہ القوی سابق صدر شیخ الحدیث الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور ضلع اعظم گڑھ انڈیا

فرید بک سٹال ۳۸۔ اردو بازار۔ لاہور

تصوّف کی بنیادی اور مشہور عالم کتاب

کشف المحجوب

مصنفہ

نخبۃ الکاملین امام الواصلین حضرت ابوالحسن سید علی ہجویری
المعروف داتا گنج بخش لاہوری رحمۃ اللہ علیہ

سلیس مستند عالمانہ ترجمہ از
سید محمد فاروق القادری ایم اے

مقدمہ
میاں محمد سلیم صاحب حماد دربار داتا صاحب لاہور

علماء، مشائخ، محققین اور عوام کے لئے عالمانہ، عارفانہ، محققانہ، سلیس شگفتہ اور پیرابندی کے حسن میں ڈھلا ہوا شایان شان ترجمہ۔ اس کے علاوہ ضروری مقامات پر تشریحی نوٹس، آیات کریمہ کے حوالہ جات اور مستند مقدمہ کے سبب کتاب کی اہمیت وافادیت دو چند ہے۔

فرید بک سٹال ۳۸ اردو بازار لاہور

صفحات ۸۶۷

عربی اردو

اشعۃ اللمعات

شرح مشکوٰۃ

تصنیف منیف

عارف باللہ شیخ محقق حضرت مولینا شاہ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ

اردو ترجمہ و حواشی

علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری نقشبندی

جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

ناشر

فرید بک سٹال، ۳۸ اردو بازار ○ لاہور (پاکستان)

فرید بک سٹال لاہور کی عظیم فخریہ پیشکش
شرح صحیح مسلم
تصنیف
علامہ غلام رسول سعیدی
شیخ الحدیث دار العلوم نعیمیہ کراچی ۳۰
اس صدی کی بہترین شرح جس میں عصر حاضر کے جدید مسائل کا منصفانہ حل پیش کیا گیا ہے یہ شرح قارئین کو دوسری تمام شرحوں سے بے نیاز کر دے گی
دیگر مطبوعات کی فہرست کے لئے جوابی لفافہ ارسال کریں
ناشر
فرید بک سٹال ۳۸ اردو بازار، لاہور ۲
فون ۲۱۶۳ / ۴۸۹۹